

Univerzita Karlova v Praze - Filozofická fakulta - Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce:

Živé tělo jako pramen svobody

(Filosofická studie o původu svobody vůle jakožto skutečnosti i pojmu)

Dušan Brinzanik

vedoucí práce: Doc. Miroslav Petříček, Dr.

srpen 2006

Tato práce může být zapůjčena ke kopírování.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

Obsah

1. Úvod	4
2. „Noční můra“ determinismu.	6
3. Předběžná očista (od pojmu svobody ve smyslu společenském a etickém).	8
4. Determinismus fyzikální (kompatibilismus vs. inkompatibilismus).	15
4.1. Pojem determinismu.	16
4.2. Počátky a inspirace.	24
4.3. Inkompabilismus vs. kompatibilismus – poprvé.	28
4.3.1. Inkompabilita.	28
4.3.2. Kompatibilita.	31
4.4. Inkompabilismus vs. kompatibilismus – podruhé.	40
4.4.1. Kompatibilistické teorie svobodné vůle.	41
4.4.2. Inkompabilistické teorie svobodné vůle.	48
4.5. Špatný pojem světa.	70
5. Determinismus psychologický (aneb jinak, ale tamtéž).	79
5.1. Frankfurtovo hierarchické pojetí (chtění předchází reflexi).	80
5.2. Reaktivní odložení reakce. (Svoboda, či mrav?)	89
5.3. Hypnóza jako zpochybnění svobody - problém hypnózy jako symptom.	91
5.4. Determinismus fyziologický (tělo předchází vše).	96
5.5. Špatný pojem Já.	103
6. Jít svou cestou (neživý svět je rovný, život/autonomie zatáčí).	107
6.1. Živé tělo – původce a doména svobody (jako skutečnosti, zkušenosti, pojmu).	108
6.2. Život/autonomie – vodítko pro jiný pojem světa.	115
Shrnutí (na místě závěru)	123
Summary	126
Literatura	129

Wherever progress is stalled on a philosophical problem, a tactic worth trying is to find some shared (and hence largely unexamined) assumption and deny it.

Daniel C. Dennett

Byli jsme drženi v zajetí určitým obrazem. A z toho jsme se nemohli vymanit, neboť tkvěl v naší řeči, a ta jako by nám ho jen neúprosně opakovala.

Ludwig Wittgenstein

Filosofie, která přichází až po světě, po přírodě, po životě, po myšlení, což vše se již ustavilo před ní, se táže na toto předchůdné bytí, táže se na svůj vztah k němu, je návratem k sobě a ke všem věcem, avšak není návratem k bezprostřednosti, které se odcizuje, čím více se k ní chce přiblížit a spojit se s ní.

Maurice Merleau-Ponty¹

¹ Dennett 1984: 553. Wittgenstein 1998: §115. Merleau-Ponty 1998: 120.

1. Úvod

Prvním a nejdůležitějším předpokladem alespoň nějaké naděje na smysluplnost tázání po svobodě vůle je přísné rozlišování. Svoboda je totiž stejně tak vážným filosofickým a životním problémem věcným, jako pojmovým. Proto se tímto zkoumáním jak šroubovice budou vinout dvě neodlučitelné linie zkoumání místa člověka ve světě a povahy jeho pohybu v něm, stejně jako původu pojmu a představy takového pohybu jako svobodného.

Pole, které se tu přitom během tázání po možnosti svobody člověka ve světě, resp. svobodné vůle otevírá, je ovšem až příliš široké. Zaměříme se tedy na dva charakteristické (ač jistě ne jediné) způsoby myšlení o svobodné vůli, z nichž vyplývá dvojí různá hrozba možnosti svobodné vůle člověka. S touto dvojí hrozbou pak souvisí i odvozená dvojí snaha o uchopení a pojmenování svobody. Budeme je tu zkoumat především proto, abychom ukázali na jejich vnitřní neodstranitelné nesnáze, sporné základy a problematické důsledky; abychom se nakonec od nich mohli distancovat a na základě takového poučení pokusit se myslit založení a možnost svobody lépe. A to přirozeně nejen jako nějaké charakteristiky člověka a jeho pohybu, ale také jako zkušenosti, jíž člověk sám se sebou a svým jednáním má, stejně jako pojmu, do nějž si tuto zkušenost transformuje.

V první řadě budeme tu sledovat v posledních desetiletích odehrávající se diskuse, jež se pokouší reflektovat koncepty a představy, stejně jako důsledky vědeckého pohledu na svět a jeho popisu světa, a uvést téma svobody do nějakého souladu s nimi. To o čem nás věda poučuje, jestliže snad přímo neimplikuje, přinejmenším totiž umožňuje myslit svět jako svět *deterministický*, v němž všechny události jsou determinovány, tj. pevně a docela určeny a způsobeny událostmi předchozími, a to podle pravidla, jímž je přírodní zákon. Proto je pak třeba se ptát: jestliže svět takový být může, je s ním slučitelná svobodná vůle či svobodné jednání? Právě z této otázky se odrážejí dva soupeřící přístupy, jež se pokoušejí nejen formulovat, že a proč svoboda *slučitelná*, tedy *kompatibilní* s takto pojatým světem je, nebo není, ale také, co svobodná vůle je a v čem pak je založeno svobodné jednání.

V průběhu svého sporu formulují tyto dva přístupy (tj. *kompatibilismus* a *inkompatibilismus*)² stále nové a nové argumenty, na nichž je pozoruhodné, že dokud se jedná o argumen-

² *Kompatibilismus* tvrdí, že svoboda slučitelná s deterministickým světem je, *inkompatibilismus* je přesvědčen, že svoboda s deterministickým světem slučitelná není.

ty především negativní, daří se s jejich pomocí upozorňovat na mezery v koncepci protivníkově a předvádět její nechtěné a pro nějaký plausibilní pojem svobody mnohdy fatální důsledky, avšak v okamžiku, kdy se tyto negace mají proměnit ve vlastní pokus o předvedení toho, co svoboda je a díky čemu tedy je, nebo není s deterministickým pojetím světa slučitelná, selhávají stejně jako ty, proti nimž se zpočátku vymezovaly. Na každé straně jsou vypracovány postupy, před nimiž pokus o pozitivní řešení protivné strany neobstojí; současně s tím jsou ovšem stejně tak ohroženy i její pozitivní pokusy vlastní. Právě proto, přestože o nové myšlenky a nová řešení v těchto končinách zdaleka není nouze, zdá se, že celá debata stagnuje a k ničemu přelomovému dospět není schopna.

Podobně a dnes už známým způsobem hodnotí tuto debatu ve vlastním příspěvku k tématu i Thomas Nagel:

[...] nothing that might be a solution has yet been described. This is not a case where there are several possible candidate solutions and we don't know which is correct. It is a case where nothing believable has [...] been proposed by anyone in the extensive public discussion of the subject. (Nagel 1986: 112)

Absence nadějného řešení, jež by nebylo vydáno napospas kritice filosofické opozice, pochází ze samotných základů diskuse, ze základních představ, pojmů a teorií, jež buď v sobě nesou určitý spor či jsou alespoň v některých svých částech příliš vágní na to, aby ke sporu nevedly později. Oč následující práce tedy usiluje (aniž by si přitom činila nárok na úplné shrnutí všech nejrůznějších tváří této obří polemiky), je zaměřit pohled na pravidelnosti a stereotypy provázející diskuse o svobodné vůli, jež nejen že stojí za rozlišením různých škol, ale jež současně a především stojí v základech jejich neschopnosti dospět k přesvědčivému řešení.

Tato zkoumání pak doplní předvedení jiného běžného přístupu ke svobodné vůli, který na rozdíl od předešlých teorií, jimž pojem svobody komplikuje problematická koncepce světa a původu jeho pravidelnosti a řádu, je založen v zavádějící (a implicitní) koncepci mysli, jež znemožňuje uvidět tělesnost či živé tělo jako počátek a pramen svobody, a to především proto, že právě v něm spatřuje její ohrožení.

Jestliže se nám podaří náležitě sledovat typická stanoviska těchto debat a nahlédnout základy, na nichž stojí, stejně jako jejich vadnost, pro níž tak nekontrolovatelně bují a současně se jeví tak beznadějně, pak se nám snad také podaří zahlédnout prostor pro alternativní přístup k otázce po svobodné vůli. Tato alternativa bude spočívat v pochopení, že termín svobodná vůle (stejně jako svobodné jednání) je pleonasmus, že vůle je vždycky svobodná, právě jakožto vůle, jako vlastní pohyb živé bytosti, a že ježto ve světě očividně je (stejně tak očividně, jako že jsou v něm živé bytosti, neboť to i ono se ukáže být totéž), je třeba se snažit spíše

přijít na to, jak je třeba o světě přemýšlet a mluvit, jestliže něco takového umožňuje, než se tázat, zda něco takového vůbec ve světě být může a zda v něm také je. Je třeba zkoumat, díky čemu může pták létat, a nikoli vysvětlovat, proč něco takového musí být klam, ježto to odporuje zákonu přitažlivosti.

2. „Noční můra“ determinismu.

Zdá se, že to, co o světě zjišťujeme, je v zásadním sporu s tím, jak pojmáme sami sebe a k sobě se vztahujeme, přinejmenším v ohledu, který vyjadřujeme pojmem svobody, ať už ji zprvu chápeme jako možnost jednat jinak, či tak, že svobodný jsem potud, pokud jsem původcem svého jednání.³ Toto sebepojetí se každopádně zdá kolidovat s představou, v níž současnému vždy něco předchází a kde toto současné následuje po předcházejícím více či méně nutně. Vztah takového podmínění, předurčení a vynucení má pak různé podoby, které by snad bylo možné zkusmo rozdělit do dvou skupin a tedy dát do souvislosti se dvěma konkrétnějšími pojmy determinismu.

1. *Determinismus fyzikální* se zdá být ve střetu s pojmem svobody proto, že souvisí s pojetím světa, v němž nic neexistuje bez příčiny a kde příčina je podmínkou nejen nezbytnou, ale současně také dostačující. Každá událost je zapříčiněná nějakou událostí předchozí a stejně tak i jakýkoli skutek a čin. To pak, zda je s něčím takovým pojem svobody ve sporu, či není, a jaké to má v tom kterém případě důsledky, je pak jádrem argumentů *inkompatibilistických*, resp. *kompatibilistických*. V rámci zkoumání tohoto typu úvah se pokusím ukázat, že hlavním pramenem potíží s pojmem svobody není ani tak opodstatněná nejistota, zda není takový pojem a sebepochopení založeno v iluzi a tedy sebepochopení, jako spíše ještě daleko dříve specifické pojetí světa a jeho řádu, které sice má svou hodnotu jako metodologické východisko ve vědeckém zkoumání (kterážto hodnota je posléze zpětně zesilována a podporována úspěchy vědo-techniky), avšak samo o sobě je neopodstatněné a má spíše povahu nereflektovaného předsudku, než odhalené pravé tváře všehomíra. Můj výklad bude směřovat k pochopení, že na začátku problému se svobodou je, krom nepřesného či příliš vágního pojmu samotné svobody, i špatný pojem světa ve spojení s pojmy kauzace a přírodního zákona,⁴

³ Smysluplností a oprávněností takového i jiných podobných či nepodobných vyjádření se budeme zabývat později v příslušných částech a kapitolách.

⁴ V diskusi, jíž tu budeme sledovat, samotný pojem přírodního zákona nebývá tematizován (až na výjimky, s nimiž se tu setkáme např. v kap. „4.3.2. Kompatibilita“). V zásadě tu přírodní zákon stojí jako jeden ze zá-

a tedy i pochopení, že debata o svobodě, jež toto nevidí či ignoruje, je nutně svedena na scesti a tedy i nutně neschopná dosáhnout přijatelného cíle.

2. Druhý typ pak nazvěme, ne snad docela nepřesně, *determinismem psychologickým* – a to proto, že jeho základem prvotně není ani tak špatný a zavádějící pojem světa a jeho řádu (jakkoli jinak se způsobem myšlení, které jej formuluje a na něm staví, těsně souvisí, a tedy s takovým pojmem světa není v rozporu, ale naopak z věcného hlediska spíše v jakémsi příbuzenském poměru), ale špatný (protože, jak se pokusím ukázat, vágní a v jistém smyslu také v sobě rozporný) pojem myslí či pojem Já. Protože je pak psychologický determinismus založen ve druhém typu omylu, vede také ke druhému typu ohrožení možnosti svobody.

Jakkoli je obvykle pojetí myslí a Já v těchto souvislostech velmi nepřesné a neurčité a zůstává spíše netematizovaným a skrytým vodítkem úvah, než veřejně přiznaným principem, přesto lze v něm odhalit (jako téměř jedinou rekonstruovatelnou a konkretizovatelnou část jeho podoby) rys, který by bylo možné nazvat *reziduálním dualismem*. To znamená, že ačkoli se netvrdí ontologický dualismus,⁵ stále se staví na pojetí myslí odvozeném z jeho základů; konkrétněji pak je založen v představě (nepřiznané a skryté), že Já, resp. mysl, je něco jiného než tělo. To pak dále umožňuje vytvoření hybridní (a v této souvislosti tak neodvratně nekonzistentní) pozice vyvolané monistickým duchem doby (který chce klást mysl do světa a spojit ji s tělem), podle níž pak mysl, jakožto něco s tělem souvisejícího *a současně* samostatného, po tělu nějakým způsobem následuje a tedy jím může být ovlivněna a tak ve své svobodě omezena. V souvislosti s tím se pak už neklade otázka po povaze a možnosti takového vztahu (tím méně po samotném *původu možnosti* svobody, jež je omezována či rušena), nýbrž pouze po jeho rozsahu, tedy po tom, v jaké míře takto tělo působí a zda nějaká zbytková svoboda myslí vůbec zůstává, či ne.

Ještě dříve však, než se začneme věnovat konkrétněji těmto různým pojmům determinismu, argumentům s nimi spojeným a odhalování základních sporů s nimi souvisejících, je třeba provést očistu samotného termínu svobody. Nikoli snad přijmout konečnou definici (tu se tu budeme snažit pozvolna obkreslit v celém postupu práce, neboť právě to, do jaké míry a jakým způsobem pojem svobody lze blíže určit a uchopit, je jedním z klíčových momentů celé debaty o svobodě, jakkoli tak obvykle nebývá pochopen), ale zřetelně odmítnout kontexty, s nimiž se pravidelně spojuje a v jejichž rámci se činí pokusy ji argumentačně uchopit, které

kladních kamenů, z něž se dále vyvozují určité důsledky, který ovšem sám zkoumán není. Právě to ale, jak se s ním pracuje a k jakým důsledkům vede, nám umožňuje zkoumat, co takový přírodní zákon vlastně je – k čemuž se dospěje v kap. „4.5. Špatný pojem světa“. Od začátku je ovšem třeba rozlišovat jasně pojem přírodního zákona a zákona kupř. fyzikálního či psychologického. Termíny zákonů fyzikálních, psychologických, sociálních etc. jsou speciálními způsoby objevování a formulování přírodních zákonů, pravidelností světa, či přesněji pokusy o takové nalezení a uchopení, různě úspěšnými a s různými nároky – díky čemuž se např. může smývat rozdíl mezi pojmy zákona fyzikálního a přírodního.

⁵ Pro něj by podobně založený problém se svobodnou vůlí vůbec neexistoval (narozdíl kupříkladu od případného možného determinismu vyvěrajícího z křesťanské teologie a dogmatiky).

však celou debatu o svobodě pouze komplikují a činí nepřehlednou a z principu jí nepřinášejí nic nového, neboť jsou to kontexty z hlediska svobody vůle zásadně odvozené a tedy vždy už závislé na předchůdném přijetí její možnosti.

3. *Předběžná očista*

(od pojmu svobody ve smyslu společenském a etickém).

V této kapitole chci z debaty vyloučit především oblast morálky a morální odpovědnosti, tak jako i nejrůznější možné kontexty sociality a legality jakožto domnělé předpoklady pro řešení problému svobody. Mám za to, že jejich spojování s otázkou po svobodné vůli (jak se zdá být ve sporu s pojmem determinismu), je jednak důsledkem určitého zmatení a nepochopení této otázky, a za druhé k dalšímu zmatení a nepochopení vede.

Otázka po svobodě má dvojí podobu. Ptáme-li se, *co je svoboda*, klademe otázku především konceptuální. Ohled konceptuální se bude v této práci objevovat pravidelně v průběhu jejího postupu. Vedle toho se lze ovšem ptát (a tak se ptáme nejčastěji), *zda je svoboda*. To je otázka onticko-ontologická. V našem zkoumání, v němž se potýkáme s pojmy determinismu, kauzace či přírodního zákona, je zřejmé, že otázka má smysl především ontologický – přestože se nezřídka pro její řešení užívá výkladů a příkladů opírajících se o rovinu ontickou. A stejně tak je zřejmé, že nakonec nelze otázku ontologickou a konceptuální od sebe oddělit, jakkoli je obojí přitom stále třeba rozlišovat. Nezbyvá nám, než klást jakousi dvojí otázku „zda je ,co vlastně?““, a to způsobem, v němž je ono „zda“ přísně odlišeno od „co“, třebaže se s ním stále protíná a vzájemně ovlivňuje. – Ujasněme si, co se těmi termíny myslí.

Ontologický smysl otázky po svobodné vůli – je svoboda možná ve světě? Je-li svět deterministický v silném smyslu toho slova, jak se tu k němu ještě vrátíme, totiž takový, že lze o něm v principu říci, že konjunkce platnosti přírodního zákona a konkrétního stavu světa obsahuje v sobě samé a tedy i implikuje jakýkoli budoucí či minulý stav světa, pak se musíme ptát, *zda* svoboda (jak ji známe a přisuzujeme si ji ještě předtím, než se ji pokoušíme přesněji definovat, ale kdy už jsme schopni rozlišit dvojí různou situaci a pohyb člověka, který skočí ze střechy výškového domu s úmyslem spáchat sebevraždu⁶), tedy *zda* taková svoboda je vůbec v principu možná a nevylučuje se s nahlédnutou povahou světa. Tato otázka se pak, jak je

⁶ Totiž kdy už dopředu chápeme rozdíl mezi pohybem, který vykonává v okamžiku, kdy hranu střechy překračuje, a který je závislý pouze na něm samotném, a pohybem-pádem způsobeným zemskou přitažlivostí, který spíše než by o své vůli tento člověk vykonával, se mu děje, a jemuž je tak podroben.

zřejmé, vzájemně ovlivňuje s otázkou konceptuální, a to jednak s ohledem na samu původní možnost jejího zodpovězení (jak by bylo možné zjistit, zda něco je, není-li jasno o tom, co toto „něco“ je?), stejně jako v následných etapách uvažování, kdy například dospíváme k přesvědčení, že v takovém světě je svoboda z principu nemožná (že překročení hrany střechy není odlišitelné z hlediska „typu“ původu pohybu od následného pádu), že jde vlastně o očividnou kontradikci, když takovou svobodu tvrdíme současně s přijetím přírodního zákona a kauzality, a dospíváme tak k potřebě zformulovat jiný pojem svobody, tj. nalézt alternativní sebepochopení tak, aby nově pojatá svoboda ukázala se jako v principu možná.

Smysl ontický – jsou ve světě svobodné bytosti a jaká tato jejich svoboda je? Lze myslet svět, v němž Země je jediné životem obdařené místo, a který je současně takový, že někteří jeho živí obyvatelé o něm zjišťují, že svobodu v principu umožňuje a že se dokonce tato svoboda v nich samých realizuje, a současně situaci, v níž je život na této planetě náhle a bez výjimky vyhlazen. V takovém světě pak, kde jediný oživený svět byl zničen, fakticky už žádná bytost, jež by mohla být a byla také svobodná, neexistuje, přestože na samotné povaze světa se nic nezměnilo. Náhled, který o něm tyto bytosti před svou zkázou učinily – totiž že svoboda v něm v principu možná je – týká se stránky, jež mu zůstává a platí o něm stále. Přestože na ontickou otázku po svobodě v takovém možném světě lze pak odpovídat záporně, na ontologickou je odpověď stále kladná.

Samotný ontický smysl otázky po svobodě je odvozený od smyslu ontologického a *de facto* jej nijak zpětně neobohacuje, resp. nepodporuje – ve chvíli, kdy je v otázce ontologická možnost svobody, nemá místo zde otázka po přítomnosti svobody v ontickém smyslu, protože tento smysl je z podstaty věci ještě nesrozumitelný. Ve světě, kde z principu svoboda ve smyslu ontologickém neexistuje, nedává smysl ani otázka ontická.

Jestliže se tedy tážeme po tom, zda tento svět, jak jej známe, svobodu umožňuje, pak nedává (v rámci této debaty) smysl tvrdit, že ježto já jsem člověk a ježto člověk se rodí jako svobodný, a protože společnost, jíž se svými spolulidmi vytvářím, je na něčem takovém jako na jednom ze svých základních axiomů založena, svoboda existuje – neboť to je teprve to, čeho možnost tu musí být založena a prokázána v ontologickém smyslu svobody. A stejně tak nemá smysl tvrdit, že jsme a musíme být svobodní, protože známe a máme cosi jako morální odpovědnost, která bez svobody je nemožná, či v jiné podobě, že svobodni být musíme, má-li něco takového jako morální odpovědnost mít vůbec smysl.

If we are responsible [...] then we have a prerogative which some would attribute only to God: each of us, when we act, is a prime mover unmoved. In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause those events to

happen. (Chisholm 1964: [32])⁷

A další varianta téhož:

Human beings *are* responsible agents; but this fact appears to conflict with a deterministic view of human action [...] and it also appears to conflict with an indeterministic view of human action [...]. (Chisholm 1964: [24])

Můžeme to říci i jinak – jestliže cítíme potřebu uvažovat vůbec o možnosti svobody a o tom, zda se tato možnost vylučuje s nějakým pojmem světa (což pak znamená buď odmítnutí svobody, či tohoto pojmu světa, nebo doplnění pojmu světa, případně korekci pojmu svobody), pak naši věc nijak nerozřeší odkaz na kontext kupříkladu morálního hodnocení, neboť otázka v tu chvíli není, zda člověk si myslí, že je svobodný, jedná tak a vytváří společenství, která rovněž něco takového předpokládají, nýbrž to, zda člověk vůbec takto svobodný být může, tj. zda tento jeho sebevztah, v němž si svobodu přisuzuje, je rozumný a správný, a zda veškeré ony od ontologické možnosti odvozené kontexty mají vůbec smysl.

Nejde přirozeně o to, že bychom byli tak naivní a mysleli si, že svoboda není problém vzhledem k tomu, že se nechceme či nemůžeme vzdát pojmu odpovědnosti, a jistě ani nelze tvrdit, že odkaz na morální hodnoty a souzení nijak naši představu o tom, co je v sázce se svobodnou vůlí, neobohacuje. Spíše naopak, morální odpovědnost lze do těchto úvah přivést proto, aby ukázala, jak jsou důležité, a aby sloužila jako konkrétní příklad, na němž se vyjevují rozdíly mezi různými koncepcemi možnosti svobody a jejího založení. Jedna je však věc, jak se pojem morální odpovědnosti může účastnit debaty v rámci nějakého argumentu negativního, třeba v podobě podmíněného *reductio ad absurdum* (aniž by tedy takové užití skrze odhalený důsledek *dokazovalo*, že předpoklad je špatný), a druhá pak jak se z něj může odrážet pojetí pozitivní. Není jisté, že a jak je svoboda v ontologickém smyslu pro možnost mo-

⁷ Kurzíva je zde i v následující citaci má. – Způsob, jakým se mísí a za jedno považuje otázka morální odpovědnosti a svobodné vůle, můžeme uvidět na začátku Frankfurtova článku „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“: „A dominant role in [...] *free-will problem* has been played by a principle which I shall call ‘the principle of alternate possibilities.’ This principle states that a person is *morally responsible* for what he has done only if he could have done otherwise.“ (Frankfurt 1969: 829.) (Kurzíva je má.) Frankfurt tento princip ve své práci kritizuje. Lze ovšem pozorovat, že se neptá po možnostech použití principu vypracovaného v rámci jedné debaty v debatě druhé, neukazuje to, že nějaký ontologicky významný princip důležitý pro pochopení svobodné vůle či jednání, má v disciplíně zabývající se základy morální odpovědnosti použití omezené či sporné; právě naopak, o nedůležitosti tohoto principu v jednom kontextu (*svobodná vůle*) snaží se přesvědčit předvedením jeho problematičnosti v druhém kontextu (*morální odpovědnost*), protože tu žádné dva různé kontexty vůbec nevidí. Či v termínech dále v této práci používaných – zaměřuje se tu, ba dokonce se považuje zřejmě za totožné téma kompatibility determinismu a svobody s tématem kompatibility determinismu a morální odpovědnosti. – Viz též Koons 2002: Úvod: „[...] not only will the same actions be regarded as sanctionable by the hard determinist and free by the compatibilist (so that the two theories are equivalent at the practical level), but that we ought to translate ‘sanctionable’ as ‘free’“; „‘sanctionable’ has the same meaning as ‘free’“ (Koons 2002: závěr kap. III).

rální odpovědnosti skutečně nezbytná. I kdyby se ale něco takového ukázalo, nevyplývá z toho ještě, že ježto je podmínkou nezbytnou, že je také proto podmínkou dostačující. I proto se tedy soudy o okolnostech, za nichž je nějaká osoba za své činy morálně odpovědná, mívají se snahou vymezit pojem svobody a její možnost.

To je jeden důvod, proč je třeba z této debaty pokud možno odmítnout kontext morálního hodnocení a morální odpovědnosti a zkoumání jejich principů. Nejde ovšem jenom o to, že ve vztahu k ontologické otázce jsou veškeré další kontexty odvozené. Jde také o to, že tyto další kontexty tvoří samostatné problematiky, že jsou konceptuálně do značné míry autonomní, řeší vlastní problémy, hledají vlastní principy a v jejich rámci formulují vlastní pojmy svobody, přičemž ontologická možnost svobodné vůle je v nich přítomna pouze jakožto určitý hraniční požadavek vždy už splněný a předpokládaný.⁸

To vše je snad možné doložit na příkladu s vyděračem, který se mě s pistolí u hlavy snaží donutit k tomu, abych otevřel trezor banky. Takový příklad obvykle slouží k tomu, aby se ukázalo, co se míní možností, resp. nemožností jednat jinak, a k doložení, jak pevně morální odpovědnost s touto možností jiného souvisí a tedy i jak souvisí se svobodnou vůlí.⁹ Jestliže učiním to, k čemu mě vyděrač nutí, činím tak pod nátlakem a nesvobodně. Je to jiná situace, než když se sám rozhodnu určitou částku z tohoto trezoru odcizit. Vyděrač se mě tu snaží dostat do pozice, v níž nemohu než jednat tak, jak po mě on chce. Tím, kdo je pak za celou situaci odpovědný, nejsem já, nýbrž právě proto on. Ještě jednoznačněji se pak celá situace ukazuje v okamžiku, kdy pistolí u hlavy nemám já, nýbrž někdo další, kupříkladu některý

⁸ V práci *Freedom and Resentment* k něčemu podobnému – třebaže z jiné strany – dochází Peter Strawson, když zkoumá, jakým způsobem a zda vůbec se může dotknout našich morálních postojů přijetí teze determinismu. Mj. dospívá ve věci morálních hodnocení a postojů k potřebě rozlišení postoje účastnického (nejm. reaktivního) a objektivního (*participant reactive and objective attitudes*). Objektivní postoj má dvě podoby: v *první* nemáme za to, že vůči jednajícím, k jehož skutku se teď vztahujeme, je třeba si morální a reaktivní postoje odpustit či je potlačit, spíše zaujímáme odstup od bolesti či škody, jíž způsobil, jako od něčeho, co neměl v úmyslu a z těch či oněch důvodů nemohl předpokládat; ve *druhé* jeho podobě objektivní postoj zaujímáme a postoje morálního se zříkáme vůči samotnému jednajícím jako k někomu, kdo buď „nebyl sám sebou“, nebo je nějak „psychologicky abnormální či morálně nevyvinutý“ (Strawson 1962: [65,66]). A na základě těchto analýz se Strawson ptá: vede snad přijetí teze determinismu k tomu, že spolu s ní získáváme důvod zaujmout *obecný objektivní postoj* vůči jakémukoli jednání? Takový postoj by však byl postojem zcela *jiného typu*, odpovídá. Zatímco první příklady objektivních postojů jsou stále součástí obecného rámce lidského života a mezilidských vztahů a tak i rámce morálního (neodstupujeme od hodnocení jako takového, ale spíše v konkrétním případě soudíme o morální nezpůsobilosti *potlačující své přirozené reaktivní postoje*), v případě obecného objektivního postoje na základě přijetí teze determinismu šlo by o odstup od tohoto rámce jako takového. Že jsme schopni zaujmout částečný objektivistický odstup *v určitém rámci*, nemůže sloužit za příklad potřeby, možnosti a samozřejmě také udržitelnosti odstupu *od tohoto rámce samotného*. Naopak máme důvod myslet si, že takový obecný odstup je pro nás nemyslitelný. „I am strongly inclined to think that it is, for us as we are, practically inconceivable. The human commitment to participation in ordinary inter-personal relationships is, I think, too thoroughgoing and deeply rooted for us to take seriously the thought that a general *theoretical* conviction might so change our world that, in it, there were no longer *any such things as inter-personal relationships as we normally understand them*; and being involved in inter-personal relationships [...] precisely is being exposed to the range of reactive attitudes and feelings that is in question.“ (Strawson 1962: [68]) (Kurzíva je má.) – K tomu, že morální soud je konkrétní postoj namířený k objektu tohoto soudu a nikoli neutrální zření nějakého morálního faktu, vyjadřuje se též Honderich 1996.

⁹ Viz např. Ayer 1954: [20]; Ekstrom 2000: 7.

z mých kolegů a zaměstnanců banky. Jak bych mohl v takové chvíli neučinit to, k čemu jsem vyděračem vyzýván? Jak bych vůbec mohl v této situaci uvažovat o tom, že jeho nátlaku nepodlehnu a svého kolegu obětují (jsa kupříkladu přesvědčen, že v zájmu mé banky je, aby zaměstnanci takovému nátlaku nepodléhali)? Nebyl bych také spoluodpovědný, jestliže bych loajalitu zájmům zaměstnavatele povýšil nad tento nevinný život a uposlechnout bych odmítl?

To podstatné na takovém příkladu z hlediska ontologického smyslu otázky po svobodě ovšem je, že jestliže v této souvislosti uvažujeme o možnosti, resp. nemožnosti jednat jinak či nějakém deficitu svobodné vůle, že tak pracujeme s termíny jinými, než když například tvrdíme, že v kauzálně-deterministickém světě díky danosti minulého a platnosti přírodních zákonů je fyzikálně možná jediná budoucnost, v níž nemůžeme než dělat to, co děláme, že nemůžeme jednat jinak, aniž bychom přitom neporušili ony ovšem neporušitelné přírodní zákony. Narozdíl od příkladu s vyděračem v takovém světě bychom podobnou situaci v pojmech nátlaku či donucení popisovat vůbec nemuseli, leda že bychom tak činili ve stejně přeneseném smyslu¹⁰ jako v případě kamene, který je-li na této planetě s danou hmotností a přitažlivostí vyhozen do vzduchu, je stejně donucen spadnout zpátky na zem.

Ve skutečnosti příklad s vyděračem ukazuje, v jakém smyslu je svoboda ohrožena v deterministickém světě a současně *vždy už předpokládána* ve světě morálním. Vyděrač mne nenutí něco udělat stejným způsobem a stejně nutně, jako musí vyhozený kámen opět spadnout dolů. A má svoboda není zrušena v takovém smyslu, v jakém je zrušena, jestliže jsem ve svých pohybech tomuto kameni zcela roven. Vyděrač mě za určitých okolností může donutit překročit práh střechy, ale pohyb, který přitom takto pod nátlakem vykonám, zůstane stále zásadně odlišný od toho, kterému budu při mém následném pádu podroben. Vyděrač vůbec může být vyděračem jenom díky tomu, že už vždy je konfrontován s mou svobodou a jí je omezen. Musí se velmi snažit, aby mne postavil do situace, v níž budu chtít učinit to, co po mě žádá. Je odkázán na mé rozhodnutí a to tak zásadně, že musí vynaložit značné úsilí na to, aby bylo takové, jaké potřebuje on. Právě proto, že vždy už jsem svobodný, mohu být vydírán.¹¹ Nedává žádný smysl představa člověka, který vydírá robota, aby učinil, co se po něm žádá,¹²

¹⁰ Ne vždy je ovšem právě této přenesenosti smyslu porozuměno, proč vznikají další spory o to, jaký pojem determinismu tu se svobodou má kolidovat. V přesném slova smyslu zde o nátlaku či donucení nelze mluvit, neboť něco takového předpokládá vztah dvou různých a nezávislých věcí, zatímco deterministický svět je uzavřený celek, v němž se přísně vzato neprou žádná jeho částí, neboť ve skutečnosti jsou součástmi jediné pravé cesty. Všechny dílčí pohyby jsou v něm součástí jednoho pohybu celkového, sjednoceny jednou pravidelností, propojeny jednou kauzalitou. Karl R. Popper k tomu říká: „A deterministic physical clockwork mechanism is, above all, completely self-contained: in the perfect deterministic physical world there is simply no room for any outside intervention.“ (Popper 1965: [217])

¹¹ Ač samozřejmě ne jenom díky tomu, neboť například musím být dostatečně schopný výhrůžce porozumět – to ovšem můžeme nechat ležet stranou.

¹² Můžeme říci, že zadává příkaz – ale současně vidíme, že je to jiná událost, jiný „příkaz“, než jakým se příkazuje člověku, třebaš otroku; že i tento výraz, jakkoli jistě mnohem patřičnější než kupříkladu pojem žádosti je odvozen od mezilidských vztahů jako něco pouze domněle podobného. Mnohem výstižnější je „instrukce“ nebo vůbec „input“, jako něco zcela hodnotově indiferentního a zachycujícího pouze směr toku určitého typu informací.

nebo dokonce onen padající kámen, aby nepadal, ale vzlétl podobně jako pták, či naopak aby padal tak, jak padá. Jsa vydírán, jsem bezesporu v takové situaci odkázán na vyděrače a závislý na něm, jsem mu vydán na milost, jsem nucen dělat to, k čemu mě nutí, ale samotný tento vyděrač je v mnohem silnějším a hlubším smyslu odkázán *na mě*, vydán na milost *mému rozhodnutí* a nucen čekat na *mé rozhodnutí* – vždyť mohu se přeci ve jménu pověsti své banky rozhodnout svůj život obětovat, mohu se dokonce rozhodnout obětovat životy mnoha dalších rukojmích jenom proto, abych tohoto vyděrače pokořil. Právě proto, že mé rozhodnutí, můj pohyb a můj čin nemá v podobné moci, v jaké má zemská přitažlivost padající kámen či operátor robota, je nucen vyděrač mne vydírat a spoléhat se na to, že za určitých okolností budu možná svolný učinit to, co po mě žádá, a tyto okolnosti tedy pro mě připravit.

Tento důležitý rozdíl můžeme nahlédnout i skrze srovnání dvou sobě zásadně nepodobných situací: 1) aby se lupič dostal ke svým penězům, musím mu prozradit kód elektronického zámku, který znám jen já – pročež se mě k tomu svými omezenými prostředky snaží přinutit, například tím, že ohrožuje život můj či někoho jiného, za koho se tak cítím odpovědný, a nepřestává tedy záviset na tom, zda tuto jeho hru přijmu a zda budu dostatečně senzitivní, abych své jednání omezil pouze na ten směr, který mu vyhovuje; 2) trezor je chráněn zámkem, který ovládá snímač papilárních linií na mém palci, a tedy tento lupič, jemuž svou pomoc odepřu, má stále ještě možnost můj palec si useknout, nebo mne prostě k tomuto zámku dovléci a mou ruku na snímač násilím přiložit. Jsme docela náležitě v dnešní době učeni chápat násilí v širším smyslu, než jak tomu snad bylo kdysi. Proto tedy i onu situaci, kdy máme hlaveň pistole u své hlavy, chápeme jako akt násilí, přestože při něm k žádnému tělesnému kontaktu dojít nemuselo. Přesto je ale zásadní rozdíl mezi tím, když dobrovolně (třebaže *současně* pod nátlakem) vložím kód potřebný pro otevření trezoru, a jinou situací, kdy je mi buď docela, nebo jen dočasně uloupen můj palec k tomu, aby byl na daný senzor přiložen. Není náhoda pak, že ve druhé situaci mluvit o vydírání je nemístné. Stejně jako ovšem není náhoda, že z hlediska morálního hodnocení ani v jednom z těchto případů není odpovědná oběť, nýbrž násilník, a naopak že pravděpodobně zcela odlišné morální hodnocení spojíme s případem, kdy přepadený nepodlehne a *nesvolí* a svou poslušnost, i přes škody, jež tak budou způsobeny dalším rukojmím, vyděrači odepře.¹³

¹³ Potřebu rozlišit tuto dvojí situaci, stejně jako dvojí pojem svobody, který se používá v morálním hodnocení a v ontologické debatě, necítí např. A. J. Ayer v práci *Freedom and Necessity*: „[...] suppose that I am compelled by another person to do something ,against my will‘. In that case, as the word ,freedom‘ is ordinarily used, I should not be said to be acting freely: and the fact that I am fully aware of the constraint to which I am subjected makes no difference to the matter. I do not become free by becoming conscious that I am not.“ (Ayer 1954: [19]) Toto je součást funkčního argumentu proti stoické představě o svobodě jako poznané nutnosti a tak i proti určitému typu kompatibilistického pokušení spojit nutnost s odpovědností a tak se svobodou. V této chvíli je však zajímavé, že se tu zcela opomíjí potřeba rozlišit dvojí typ popření svobody související právě s dvojím pojmem svobody, že toto donucení jednoho činitele druhým činitelem je zde na stejné rovině jako „nucení“, jemuž jsme poddáni v deterministickém světě; stejně jako se tu nic nemluví o smysluplnosti předpokladu, že bychom si vůbec něčeho takového mohli v deterministickém světě být vědomi, že bychom měli být s to něco takového jako donucení uchopit podobným způsobem, jako toho jsme schopni ve chvíli, kdy si nás nějaký agresor podrobuje.

Pro další pozoruhodný doklad neschopnosti tímto způsobem rozlišovat viz Ekstrom 2000: 7: zcela naro-

Příklad s vyděračem je velmi přínosný pro úvahy o morální odpovědnosti. Umožňuje představit si nejrůznější situace a následující nejrůznější typy hodnocení. Mám za to (ač do dalších podrobností tu už jít nemůžeme), že umožňuje pochopit, jak nejen obtížné, ale snad i nemožné je získat skutečně aplikovatelné a žádným protipříkladem neohrožitelné *obecné a úplné* pravidlo pro hodnocení takových situací,¹⁴ a to především proto, že tento stejně jako možné jiné příklady vyjevují, jak podmíněné naše hodnocení toho kterého skutku je, jak je závislé na našich hodnotách, tj. – vzhledem k tomu, že vždy jde o osobní hodnocení, od nějž teprve je díky dalším peripetiím odvozeno případné hodnocení společenské či právní – jak je závislé na hodnotách osobních, stejně jako to, že tyto hodnoty jsou proměnlivé, třebaže snad nikoli přímo nahodile či bezesmyslně, ale způsobem, který by mohl být nahlížen prostřednictvím například nějakého evolučního modelu.

Ve vztahu k ontologické otázce však příklad s vyděračem vyjevuje jediné – že ve chvíli, kdy jsme schopni chápat něco jako nucení a donucení, kdy jsme schopni nahlížet určitého člověka jakožto zotročeného, že v té samé chvíli pro nás už vždycky a nepřestajně tento člověk je svobodný a to v mnohem hlubším smyslu, který teprve něco takového jako zotročení a „znesvobodnění“ ve smyslu odvozeném umožňuje a zakládá. Volba může být „nesvobodná“ a vynucená jenom tehdy, pokud už vždycky, jakožto *volba vůbec*, je a zůstává svobodná – bez ohledu na rámec, který ji obepíná.¹⁵

Jestliže to vše shrneme, pak důležitost pojmu morální odpovědnosti (stejně jako které-

veň v souvislosti nejen s vinou a morální odpovědností, ale také se svobodnou vůlí se tu staví dvě různé situace, a) jsa vystaven mučení prozradím informaci, která posléze vede ke škodě někomu dalšího; b) stoje ve frontě v samoobsluze jsem zezadu nešetřně postrčen s takovou silou, že sám svým nákupním vozíkem vrazím do osoby stojící přede mnou.

Oproti tomu viz Frankfurt 1969: 834, který naopak si všímá specifického postavení toho, kdo je vydírán či nucen: „His knowledge that he stands to suffer an intolerably harsh penalty does not mean that Jones, strictly speaking, *cannot* perform any action but the one he does perform. After all it is still open to him [...] to defy the threat if he wishes so and to accept the penalty [...]“

¹⁴ Představme si situaci, v níž nejde o peníze, ale o volbu mezi životy – mezi osobou A a osobou B, kde A je dospělý, B je dítě; kde A je mé dítě, B je dítě mě neznámé; kde A a B jsou děti, ale A je starší než B; A je hezčí než B; A je silnější než B; A je chytřejší než B; A je mé dítě a nemocné, B je zdravé dítě mého bratra; kde buď A a B zemřou současně smrtí rychlou a bezbolestnou, nebo dítě C smrtí krutou a dlouhou etc. ... – A srovnáme tuto situaci s jinou, kdy vyděrači nejde už o to trápit nás takto nabízenou volbou, ale pouze o hru osudu, a volbu tedy nechá na losu – v tu chvíli už nebude vyděračem osudu, ač zůstane stejným viníkem a vrahem.

¹⁵ Odkazy k morální odpovědnosti mají smysl jenom tehdy, jestliže chápeme, že nás nijak nepřesvědčují o svobodě, nýbrž pouze o pojmu a principech morální odpovědnosti, že je lze použít pouze jakožto argument dokládající určitou závislost odpovědnosti na svobodě, tedy argument o tom, co pojem morální odpovědnosti vždy už předpokládá. A nelze ani říci, že vzhledem k tomu, že morální odpovědnost jako smysluplný koncept přijímáme a že ten je nemyslitelný bez současného přijetí možnosti svobody, že tedy proto svoboda ve světě existuje, neboť ve chvíli, kdy se soustředíme na ontologický smysl této otázky, kdy svobodná vůle a její principiální možnost je zpochybněna, je nutně zpochybněno i jakékoli založení všech smyslů odvozených. A to nikoli v tom smyslu, že pak musíme o tomto světě objevit, že v něm žádné pojmy i projevy chválení a hanění nejsou, že v něm nejsou žádné otázky po morální odpovědnosti, stejně jako žádné s odpovědností související instituce odměny a trestu, práva či soudu, nýbrž pouze, že toto vše nemá ten smysl, jaký tomu přikládáme, že toto vše je zásadně neutrální, morálně indiferentní a spíše než motorem procesu kultivace a sebekázně je jen vzájemnou kauzální souvislostí fyzikálních událostí a morálně bezesmyslnou hrou.

hokoli z jiného kontextu převzatého konceptu) pro otázku po svobodě je třeba 1) ze všeho nejdříve odmítnout proto, že ve vztahu k ontologické otázce po svobodě je morální odpovědnost vždy už odvozená a že sama má tak smysl jedině tehdy, jestliže už byla tato otázka uspokojivě a kladně zodpovězena, či jestliže se vůbec neklade. 2) Vedle toho je třeba pojem morální odpovědnosti vyloučit proto, že je součástí kontextu, který je z valné části – pokud ne *vůbec* – samostatný a na naší otázce nezávislý, řeší vlastní problémy, hledá vlastní principy – je prostě jinou hrou, s jinými pravidly a jiným cílem. 3) A v neposlední řadě je třeba jej vyloučit proto, že i ve svém vlastním kontextu je tento pojem podstatným způsobem problematický a otevřený a ani proto tedy nemůže znamenat přínos ve snaze zorientovat se v otázce svobody, ba spíše naopak ji ještě více komplikuje a zneřehledňuje.

4. Determinismus fyzikální

(kompatibilismus vs. inkompatibilismus).

Stejně jako na počátku celé filosofické debaty o svobodné vůli, tak i na počátku její linie takřkajíc fyzikální je určitá představa zdravého rozumu o tom, že máme svobodnou vůli. Jde pak o to v jejích artikulacích kompatibilistických či inkompatibilistických, zda a díky čemu je ona představa slučitelná s termínem a představou kauzálního determinismu jakožto způsobu a podoby proměny, pohybu a dění ve světě, a to v souvislosti s otázkou, zda je tedy proto tato představa správná či klamná. To, že se něco takového vůbec jeví jako problém, pochází především z toho, že se tu zkoumá slučitelnost dvou představ, z nichž jedna není dosud jasně určená, a to právě proto snad, že je samozřejmá a, jak řečeno, je jakýmsi výrůstkem zdravého rozumu.

Aby se tato představa o svobodě a svobodné vůli mohla účelně použít v jedné rovnici s pojmem determinismu (kam ji už původně klademe), musí se jí dát nejdříve jasný tvar, je třeba z ní utvořit jasný pojem. Že jde o představu zdravého rozumu, není přitom ještě žádná jasná a pozitivní kvalifikace. Je to nicméně důležité předznamenání, které má za následek, že je s ní vždy už spjato nějaké předporozumění, jež pouze postrádá jasnou podobu. Její formování je pak podřízeno v určitém smyslu dialektickému procesu translace, v němž nová předmětná podoba osvětluje a překládá onu původní, z valné části nepředmětnou zkušenost, jíž je ovšem zpětně prověřována a měřena a tedy i hodnocena jako správná, či nesprávná, případně lepší, nebo horší.

To však, že se takto onen pojem nevytváří z ničeho a jen pro potřeby širšího systému,

nýbrž že je formováním „něčeho“, co tu už je, jakkoliv dosud nezformované, není jediné jeho předurčení. Pojem svobody je ovlivněn už také tím, že k jeho formování dochází uprostřed problému vztahu svobodné vůle či jednání a determinismu a pro účely řešení tohoto ontologického vztahu. Jsou tu tak ještě další a mnohem výraznější zájmy a předporozumění, jež ovlivňují proces vyjasňování tohoto pojmu a tedy i výsledek. Vždy už je tu nějaká inspirace, něco, čeho chceme či potřebujeme při formování pojmu svobodné vůle dosáhnout.

Pro správné porozumění tezí a argumentům kompatibilistů a inkompatibilistů je tedy nezbytné porozumět jejich inspiracím, a nejdříve už tomu, že tyto inspirace jsou *různé*.

Ještě předtím se však obrátíme k tomu, co by je mělo spojovat – k pojmu determinismu.

4.1. Pojem determinismu.

Na začátku svého hesla „Causal Determinism“ pro *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* definuje Carl Hoefer determinismus takto:

The world is governed by (or is under the sway of) determinism if and only if, given a specified way things are at a time *t*, the way things go thereafter is fixed as a matter of natural law. (Hoefer 2005)

Van Inwagen pak pojem determinismu definuje jako spojení dvou tvrzení:

- (a) For every instant of time, there is a proposition that expresses the state of the world at that instant.
- (b) If *A* and *B* are any propositions that express the state of the world at some instants, then the conjunction of *A* with the laws of physics entails *B*.“ (van Inwagen 1975: [47])¹⁶

Čemuž McKenna dává výraz:

¹⁶ Stojí za to všimnout si už samotného termínu „state of the entire physical world“, o němž o něco výše mluví van Inwagen a takto jej definuje: „Our concept of ‘state’ must be such that, given that the world is in a certain state at a certain time, nothing follows *logically* about its states at other times.“ (van Inwagen 1975: [47].)

[Determinism is] the metaphysical thesis that the facts of the past, in conjunction with the laws of nature, entail every truth about the future. (McKenna 2004)¹⁷

Snad nejpůsobivěji ale deterministický, laplaceovský svět předvádí v termínech predikce a retrodikce Karl R. Popper v přednášce „Of Clouds and Clocks“ z roku 1965. Jeho obrázku se tu tedy budeme věnovat nejvíce.

Deterministický svět charakterizuje Popper jako fyzikálně uzavřený systém. To znamená, že jej tvoří jednak nějaké „fyzikální entity“ (tj. atomy, elementární částice či silová pole), které spolu interagují, druhak zákonitosti, které těmto interakcím dávají určitou podobu. Pro nic jiného v tomto světě není místo, stejně jako pro interakce s něčím tomuto systému vnějším; je to jeden uzavřený a sobě samému dostačující celek.

V takovém světě je samozřejmě všechno předchozími stavy i řídicími zákonitostmi dopředu určeno, neděje se tu nic nového, není zde žádné tvoření. Veškerá zdánlivá tvorba nového je redukovatelná na pouhé rozvinutí toho, co tu už bylo a je. Tak například pozice planet ve sluneční soustavě není v tomto systému stále nová a nová, jakkoli se proměňuje. Jejich pohyby lze zachytit najednou jako celek rovnicemi, které je popisují. A totéž platí pro vše, co je součástí tohoto světa, to jest i pro živé bytosti a tedy i člověka.

Everything that happens in such a world is physically predetermined, including all our movements and therefore all our action. Thus all our thoughts, feelings, and efforts can have no practical influence upon what happens in the physical world: they are, if not mere illusions, at best superfluous by-products (‘epiphenomena’) of physical events. (Popper 1965: [217])

– podobně jako odraz na vodní hladině, duha, zatmění Slunce, chtělo by se říci.

Popper to přibližuje na příkladu s neslyšícím vědcem, který přestože s hudbou nikdy nepřišel do styku, je v zásadě schopen v takovém světě pouze na základě přesné znalosti fyzikálního stavu Mozartova těla (patrně v souvislosti s přesnou znalostí konkrétního stavu světa) předpovědět a sepsat veškeré symfonie, které kdy Mozart napíše, včetně těch, které nenapíše, ale napsal by, kdyby svět byl do určité míry jiný, například v tom ohledu, že by Mozart nepil kávu, nýbrž čaj, či jednoho konkrétního odpoledne nevyšel by na procházku do prosluněného parku, nýbrž pro náhlou bolest hlavy zůstal by doma; a stejně tak by byl schopen dnešní takový vědec odvodit zpětně veškerá Mozartova díla, včetně těch, která jsou ztracená. Ba dokon-

¹⁷ Van Inwagen na jiném místě mluví ještě otevřeněji: „Determinism is the thesis that the past and the laws of nature together *determine* a unique future, that only one future is consistent with the past and the laws of nature.“ (van Inwagen 1989: 400)

ce, jak doplňuje Popper, aby celý obrázek byl ještě absurdnější, i tento naprostý hudební laik by byl s to takto sepsat odpovědi, jež by Mozart napsal, kdyby mu byl předložen zkušební test kupříkladu z teorie kontrapunktu.¹⁸

Je třeba ale pochopit, že jakkoli předvedení deterministického světa v termínech prediktability ukazuje, oč v determinismu jde, rozhodně se s ním možnost predikce nekryje a ani není tím, pro co deterministický svět je tak problematický. Sama prediktabilita není ještě problém, stejně jako popření možnosti předpovědí ve světě silně indeterministickém není ještě řešení. Tak jako nemůžeme samotnou předpověditelnost spojovat přísně a pevně s deterministickým světem a současně vyloučením svobody, tak stejným způsobem nemůžeme nepředpověditelnost – jakkoli může pro svobodné jednání být příznačná – spojovat plně a definitivně se svobodou. Neboť tak jako lze díky příkladu s prediktabilitou chápat, jak bezsmyslný může být v určitých podmínkách pojem svobody, stejně tak lze uvažovat o běžných situacích, v nichž se pohybujeme a jejichž typickým znakem je předpoklad svobody *ve spojení* s předpověditelností.

Když poznám druhého člověka do té míry, že jsem schopen předvídat jeho reakce na konkrétní nepříjemné situace, jimž ho mohu vystavit, proč se snažím ho těchto situací naopak uchránit, nechápu jej rozhodně v takové chvíli jako nesvéprávného a nesvobodného, jako zotročeného vlastní pravidelností či jako loutku. To, že se mí přátelé jakožto lidé, s nimiž často pobývám a stále více se s nimi seznamuji, stávají pro mne do určité míry průhlednými, je nijak ještě svobody v mých očích a ani *svobody vůbec* nezbavuje. Ba dokonce právě tuto jejich jakousi pravidelnost spojuji s tím, že je vidím jako svobodné, což se vyjevuje obzvláště jasně ve chvíli, kdy si představím, že někdo z těch, jež tak dobře znám, je obviněn ze spáchání surové vraždy bez motivu, tedy činu, který je pro něj v mých očích něčím tak netypickým a předchozími postoji tak jasně vylučovaným, že jediná cesta pro mne, jak se s něčím takovým vyrovnat, je buď zůstat proti všem důkazům přesvědčen, že něco takového neučinil, protože prostě nemohl, nebo dojít k přesvědčení, že tento můj přítel nemohl být při smyslech, nemohl mít sebe sama pod dostatečnou kontrolou, že nejednal svobodně. Prostě a jednoduše predikovatelnost je přirozenou součástí našeho života a spíše než by se podílela na problematizaci možnosti svobody, sama ji podporuje.

Že ve věci determinismu nejde hlavně o prediktabilitu či retrodiktabilitu, jež tu tak slouží pouze jako příklady některých z možných důsledků, je zřejmé také z následující pasáže,

¹⁸ Viz Popper 1965: [223]. Snad stojí za to srovnat takový „výpočet“ s jinou docela odlišnou možností a sice zřením vševědoucího a mimo čas stojícího Boha, který nic vypočítávat či vyvozovat nemusí, neboť vše už před ním stojí jakožto přítomné, jak ten obraz vykresluje sv. Tomáš v Theologické summě, v komentáři ke třetí námitce článku *Zdali Boží vědění jest o budoucích náhodných?*: „[...] co jest uvedeno do uskutečnění v čase, jest od nás postupně poznáváno v čase, ale od Boha ve věčnosti, jež jest nad časem. Tedy, poněvadž budoucí náhodná poznáváme jako taková, nemohou býti jistá nám, nýbrž jedinému Bohu, jehož rozumění je ve věčnosti nad časem. *Jako ten, jenž jde cestou, nevidí těch, kteří přišli za ním, ale ten, jenž z nějaké výšky patří na celou cestu, zároveň vidí všechny, jdoucí cestou.*“ (*Theologická summa*, Část první, otázka XIV, článek 13, str. 151.) (Kurzíva je pochopitelně má.) – Tato *časná* nejistota o budoucích kontingentních věcech v deterministickém světě mizí, tak jako kontingence sama.

v níž se nad náš vztah ke znalosti možného budoucího či dávno ztraceného minulého v deterministickém světě klade samo postavení nás samých jakožto teoretiků determinismu:

[...] we are deceiving ourselves (and are physically so determined as to deceive ourselves) whenever we believe that there are such things as arguments or reasons which make us accept determinism. Or in other words, physical determinism is theory which, if it is true, is not arguable, since it must explain all our reactions, including what appear to us as beliefs based on arguments, as due to *purely physical conditions*. (Popper 1965: [223-4])

Můžeme tu uvidět souvislost s častým poukazem, že něco takového nejsme ochotni a ani schopni vystát a přijmout do důsledků, že nejsme schopni pojímat sami sebe jako loutky světových událostí,¹⁹ že nejsme schopni být srozuměni s tím, že nějaká minulá událost, resp. stav světa ve spojení s přírodními zákony si vynucuje určitou podobu příštího běhu světa včetně našich činů. Zajímavé ovšem není samotné zjištění, že něčeho takového nejsme schopni, ale především, *proč* s něčím takovým máme problém, totiž že něco takového odporuje našemu sebepojetí a naší zkušenosti (zkušenosti toho, že jednáme, že jsme aktéry, že je pro nás rozdíl mezi tím, když zakopneme a spadneme na zem, a mezi tím, když se zvedáme klejíce a pokračujeme dále), která není popírána tím, že *jsme* loutky (neboť to velmi často tak jako tak jsme, když reagujeme předpokládaným způsobem na předem připravený impuls; o čem jiném jsou strategické plány ať už na válečném poli, v politickém souboji, či třeba jen v rámci nějaké hry, než o snaze nejen očekávat správně pohyby protivníka, ale současně jej také přimět, aby reagoval pro něj vposled nepříznivým způsobem?), nýbrž že *de facto* nejsme živí a že tato zkušenost jako taková je neplatná a beze smyslu, že je pouhým nesamostatným jevením – právě to se zdá být kontradiktorní a tedy nemyslitelné.

Na deterministickém konceptu světa tedy není nejproblematictější a pro nás nejobtížněji myslitelné, že lze předpovídat, co děláme, či že nás něco nám vnějšího vede díky naší neznalosti k tomu, abychom činili něco konkrétního, ale vědomí, že v takové situaci vlastně nic nečiníme – že veškeré naše pohyby, vnější, ale i vnitřní, pocity, myšlenky, celý vnitřní život, jsou stejnou světovou událostí jako erozí uvolněný kus skály, že tak jako není aktérem tento kus skály, nejsme aktéry ani my, že nejsme ani loutky, tak jako loutkou není tento kámen či z nebe padající sněhová vločka.

Popperův vliv v literatuře zabývající se kompatibilitou pojmů svobody a determinismu není příliš zřetelný, a pokud v něčem snad se tu jeho myšlení odráží, pak právě v předvedení determinismu v termínech prediktability. Jak vidno ale, může být Popper pro pochopení po-

¹⁹ Viz např. Strawson 1962: [68].

doby deterministického světa mnohem inspirativnější.²⁰

A stejně tak významný je i jeho poukaz, že to co deterministický svět činí takto problematickým, není samotný jeho deterministický charakter, tj. že je to systém dokonale pravidelný, v němž pravidlo je neporušitelné a všudypřítomné a v němž nic nad toto pravidlo/zákon a přítomné fyzikální entity není, nýbrž ještě něco základnějšího, z čeho samotný determinismus jako pouze jedna ze dvou možných variant vyvěrá, a sice právě to, že je to systém fyzikálně uzavřený.²¹ A jak Popper ukazuje, tuto uzavřenost lze myslet i v podobě světa indeterministického, v němž do jinak pravidelných a zákonitých pochodů zasahují na elementární úrovni odehrávající se nahodilé události.²² V takovém světě pak už nelze dokonale predikovat či retrodikovat, nelze odvodit poslední událost z první a naopak, ale stejně tak se ani v něm nelze vymanit ze sevření základních konstituentů, pravidel jejich interakcí a momentů indeterminace. Že se případně na elementární úrovni odehrávají události nahodilé, předem nedeterminované, neotevřít ještě přístup novému druhu působení, nedává vznik jinému typu interagující entity. Od deterministického světa odvozený svět indeterministický pak nijak nemění právě ten jeho charakter, který se jeví být pro svobodu největším ohrožením, neboť zdá se, že také vylučuje už samotnou možnost skutečnosti nějakého *aktéra*, který by mohl být svobodný. Něco takového, co by mohlo jednat na základě svých vlastních myšlenek, potřeb, tužeb, důvodů tu není vůbec skutečné, než pouze jako odraz na vodní hladině, epifenomén o sobě nesamostatný, samostojný celek nekonstituující.

Proč se tedy ale potom vede celá ta debata o determinismu a jeho kompatibilitě s pojmem svobody? Necháme-li stranou to, jak opomíjený – neprávem – je Popper v těchto končinách, k vlastní škodě zdejších obyvatel, je snad možné říci, že tak jako je heuristicky přínosné snažit se vnímat základní charakter deterministického světa skrze prediktabilitu, přestože ta sama o sobě ještě výrazným problémem není, je také přínosné snažit se vnímat důsledky určitého fyzikálního paradigmatu prostřednictvím jedné z jeho variant, totiž determinismu.

Že ovšem i díky tomu může dojít k matoucím konfúzím, zdůrazňovat netřeba. Nakonec může dokonce vyvstat otázka, zda kompatibilisté a inkompatibilisté, jak se s nimi záhy seznámíme, vůbec uvažují v rámci téhož pojmu determinismu (navzdory závěrečné naději předchozí kapitoly, že alespoň to by je mohlo spojovat). Potíž tkví totiž v tom, že takto definovat

²⁰ Jedním z mála těch, kteří jej okrajově zmiňují, je Kane 1989: 249 a Hofer 2005, v ostatních mě známých a v této práci použitých přehledových pracích, stejně jako v příspěvcích ke konkrétním argumentům konkrétních škol se jeho jméno prakticky nevyskytuje..

²¹ „It is this ‚closure‘ of the system that creates the deterministic nightmare.“ (Popper 1965: [218-9])

²² Popper charakterizuje indeterminismus jako doktrínu, podle níž „*not all events in the physical world are predetermined with absolute precision, in all their infinitesimal details*“ (Popper 1965: [220]), třebaže ne už jako přesvědčení, že některé události se tak dějí bez příčiny, vzhledem k tomu, že samotné pojmy příčiny a události jsou podle něj do té míry vágní, že je lze snadno interpretovat i ve shodě se světem indeterministickým. Proto také Popper nemluví o determinismu kauzálním, nýbrž fyzikálním.

determinismus dávají si práci především inkompatibilisté.²³ A jak se ukáže ještě na způsobu kompatibilistické argumentace, je možné, že sami kompatibilisté mohou mít na mysli někdy něco do značné míry jiného, totiž jakýsi slabý determinismus, který se neorientuje na uzavřenost systému, jak nám ji představuje tak výstižně Karl Popper, ale spíše na určitý charakter posloupnosti událostí, přesněji řečeno na zpětný, do minulosti obrácený explikativní pohled na tuto posloupnost. Tomu snad více porozumíme, když se zaměříme na počátky samotného determinismu.

Carl Hofer připomíná jeden z kořenů konceptu deterministického světa v Leibnizově principu dostatečného důvodu.²⁴ Podívejme se do *Metafyzického pojednání*, kde mu lze porozumět na vztahu subjektu a jeho predikátů:

Jisté je to, že každá pravdivá predikace má nějaký důvod v přirozenosti věcí, že tedy, není-li nějaká věta identická, tj. není-li predikát obsažen v subjektu *výslovně*, musí v něm být obsažen *virtuálně*. [...] Pojem, který označuje subjekt, musí proto vždy zahrnovat pojem predikátu, takže ten, kdo by dokonale chápal pojem subjektu, musel by zároveň usoudit, že mu náleží příslušný predikát. [...] povaha individuální substance neboli bytí úplného v sobě je taková, že máme pojem tak úplný, že všechny predikáty subjektu, jemuž je tento pojem přiřazen, z něho mohou být pochopeny a dedukovány. (Leibniz, *Metafyzické pojednání*, §8; in: *Monadologie a jiné práce*, str. 61.)

Můžeme to uvidět na konkrétním vztahu pojmu Alexandra Velikého a jeho predikátů. Ze samotného predikátu, že Alexander je králem, nevyplývá ještě nic dalšího, co lze Alexandrovi také připisovat, například, jak říká Leibniz, že porazí Dareia a Pora. Jakkoli tyto jednotlivosti mohou v jistém smyslu na sebe poukazovat či se vysvětlovat (v tom smyslu, že kdyby se Alexander nestal králem a namísto toho se věnoval filosofii, patrně by se nevydal na výpravu do Persie jakožto vojevůdce), neznamená to ještě, že jedna druhou obsahuje a tedy onu druhou lze z první odvodit. To i ono lze však odvodit ze samotného pojmu Alexandra, který je „základem“ a „důvodem“ těchto jednotlivých vlastností. Právě proto kdyby někdo znal dokonale jeho pojem, byl by s to také bezpečně jednotlivé predikáty Alexandrovi připisované odvodit. Pojem Alexandra není pouhým souhrnem všech jeho predikátů, ale spíše uzavřeným systémem, z něhož smysl a význam, stejně jako pravdivost obsažených jednotlivostí vyplývá. Lze snad na tomto základě říci, že tedy vše, co je mezi těmito predikáty, má v pojmu subjektu

²³ Jednou z výjimek mezi kompatibilisty je Jeremy Koons, který předkládá tuto definici: „*Determinist thesis (D)*: Every event (including human actions) has a cause, and the chain of causes leading to any given action by an agent extends back in time to some point before the agent was born.“ Současně ovšem i zde vidíme poněkud jiné zaměření definice, sledující nikoli řetěz nutnosti, jako spíše méně určité řetěz souvislosti. (Koons 2002)

²⁴ Hofer 2005: 1. Introduction.

dostatečný důvod pro to, že je, a rovněž tak pro to, že je takové, jaké je.²⁵

Jestliže mohou být determinismy chápány různě – a jak se snad ukáže, v myšlení o svobodě k tomu tíhneme – pak v souvislosti s tím, jak silně se tu tento dostatečný důvod chápe a jak těsně je tato *dostatečnost* propojena s *nutností*. V samotném Leibnizově systému se tento princip s nutností (jak jí ovšem sám Leibniz rozumí pouze v mezích tohoto systému) nepojí. To, že je jedno odvoditelné z ostatního jakožto *jisté*, ještě neznamená, že samo o sobě je také *nutné*, přesněji logicky nutné. Opak takového predikátu sice není pravdivý, ale také to není kontradikce. Lze tedy s jistotou na základě znalosti jeho pojmu (tj. například jeho vojevůdcovských, intelektuálních či fyzických schopností) odvodit, že Alexander porazí Dareia, ale na samotné možnosti, že by jej neporazil, nic sporného není. Jestliže tu je nějaká nutnost, pak pouze v slabší podobě nutnosti systémové, nikoli však jakožto nutnost logická spojená s tímto predikátem o sobě.²⁶

Je zřejmé, díky čemu stojí Leibnizův pojem dostatečného důvodu na počátku moderní ideje deterministického světa – to, že jeden predikát je odvoditelný ze sumy ostatních, neboť tu není nic takového jako samostatný predikát bez hlubší souvislosti s něčím, co by jej zakládalo, že je tu především určitý *celek* či *systém*, který sestává z prvků a jejich vazeb vyplývajících z ústředního principu, který tento celek činí celkem, je deterministickému myšlení velmi blízké.

Smysl něčeho takového je ovšem poněkud jiný ve světě vyplněném pluralitou substancí (o záštitě a nejzazším dostatečném důvodu v dokonalém Bohu nemluvě), a ve světě, jak nás jej naučila chápat moderní věda, a o kterém lze bezrozporně uvažovat jako o uzavřeném a jednotném celku (v podobném smyslu, v jakém lze uvažovat o Alexandrovi jakožto systému všech alexandrovských predikátů), v kterémžto prostředí se právě odvíjí a odehrává debata o svobodě, jíž se tu snažíme pochopit.

Aby bylo naše porozumění původu konceptu deterministického světa úplnější a bylo tak snazší uvidět případnou možnost rozštěpení pojmu determinismu na jeho silnou a slabou variantu, je třeba sem uvést ještě příbuzné, a přece jiné pojmy *dostatečné* a *nutné podmínky* u Is-

²⁵ V *Monadologii* Leibniz říká: „[...] žádný fakt nemůže být pravdivý a jsoící, žádná výpověď nemůže být správná, není-li dostatečný důvod, proč je tomu tak, a ne jinak, i když nám tyto důvody ve většině případů nemohou být známy.“ (Leibniz, *Monadologie*, §32, in: *Monadologie a jiné práce*, str. 161.) – Nechci tu zastírat, že význam a rozsah principu dostatečného důvodu je mnohem širší, než jak se tu zdá; má samozřejmě místo v mnohem základnějších ontologických otázkách týkajících se samotného založení a původu nejen predikátů, ale i samotných substancí, jejichž dostatečným důvodem je dokonalý a všemohoucí Bůh. Zde se ovšem chci soustředit na rovinu systémové souvislosti, pro níž toto částečné přiblížení postačuje.

²⁶ „Řekli jsme, že pojem individuální substance zahrnuje jednou provždy vše, co se jí kdy může přihodit [...]. Zdá se však, že tím se odstraňuje rozdíl mezi nahodilými a nutnými pravdami, že lidská svoboda je zrušena a nad všemi našimi činy stejně jako nad všemi ostatními událostmi ve světě vládne absolutní fátum. Na to namítám, že se musí rozlišovat mezi tím, co je *jisté* a tím, co je *nutné*. [...] existují dva druhy spojení nebo následnosti. Jeden je absolutně nutný a jeho opak implikuje spor; tato deduktivní souvislost se projevuje ve věčných pravdách, například v pravdách geometrie. Ve druhém případě je naopak spojení nutné pouze *ex hypothesi* a takřkajíc *per accidens*, samo o sobě je však nahodilé, protože jeho opak neimplikuje spor.“ (Leibniz, *Metafyzické pojednání*, §13; in: *Monadologie a jiné práce*, str. 65-6.)

aaca Newtona, který je předvádí v souvislosti s pohybovou změnou spojenou s působící silou: působící síla je nutnou podmínkou pro započítí či změnu pravého pohybu; stejně jako použití nenulové síly samo je dostatečnou podmínkou pro takový počátek nebo změnu pohybu.²⁷ Jinými slovy: nedává smysl představa pohybu, který vzniká sám od sebe, bez dostatečného důvodu, stejně jako nedává smysl představa působící síly, jejíž působení nevede k žádné změně. Zde už se o dostatečném důvodu neuvažuje v oboru pravdivých predikátů spojených s nějakou věcí či substancí, nýbrž přímo a otevřeně v souvislosti se změnou ve světě. Aby jakákoli změna mohla nastat, musí mít k tomu dostatečný důvod v předešlém působení nějaké síly, a naopak každé takové působení síly je samo dostatečnou podmínkou změny následující.

Je možné, že jestliže snad kompatibilisté tíhnou k poněkud jinému konceptu determinismu, pak proto, že jej chápou podobně jako u Leibnize formulovaný dostatečný důvod i se souvisejícím přesvědčením, že nutnost v takovém vztahu nikdy není absolutní a logická, nýbrž pouze systémová, a že tedy na místě onoho v systému založeného faktu lze myslet i něco jiného. Musí pak ale současně ignorovat to, že takový myslitelný opačný fakt z hlediska celého uzavřeného systému přípustný není a že ačkoli sám o sobě není kontradiktorický, onen zastřešující systém jako takový rozporným činí. Ježto ale před nimi už neleží synchronní systém predikátů, jako stojí před Leibnizem, nýbrž diachronní, deterministicky odvíjející se svět a fyzikálně relevantní nutné a dostačující podmínky, soustředí se pak spíše na to, že současná fyzikální událost musí být uchopitelná ve vztahu k jiné fyzikální události předcházející, jež ji zakládá a dává smysl,²⁸ než na to, že sama tato předchozí událost je vzhledem k následku podmínkou dostatečnou, což znamená, že následek je vzhledem k ní nutný a že to nemůže být následek jiný, nemá-li být celý systém, tj. svět v sobě samém rozporný.

Zdá se tedy, že slabší forma determinismu je myslitelná jakožto důraz na potřebu principu dostatečného důvodu při pohled zpět, tj. především v rámci požadavku v *událostních termínech založené* explikability (jinými slovy tedy jako ohled na to, *co* předchází, a že *vždy něco* předchází, co je pro pochopení následujícího nezbytné), ve spojení s odhlédnutím od nutnosti, jež je s tímto principem spojena ve vztahu k věcem následujícím a budoucím.

Je jistě pak velmi snadné něco takového odmítnout jako neúplné, neopodstatněné či

²⁷ „True motion is neither generated nor altered, but by some force impressed upon the body moved [...]. [...] true motion suffers always some change from any force impressed upon the moving body [...].“ §XI, Scholium to the Definitions in *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Bk. 1 (1689); trans. Andrew Motte (1729), rev. Florian Cajori, Berkeley: University of California Press, 1934. pp. 6-12. (Odkaz a citace převzaty z: Rynasiewicz, Robert, „Supplement to Newton’s Views on Space, Time, and Motion“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/newton-stm/scholium.html>>.) Výňatek je součástí širšího argumentu o tom, jak se liší změny pohybu pravého a relativního, v němž jde o to ukázat, že co platí pro pohyb pravý či absolutní, netýká se už pohybu relativního, který je závislý především na vztažné soustavě. V té souvislosti si lze ovšem připomenout zákon setrvačnosti, který říká, že každé těleso v rámci jedné inerciální vztažné soustavy setrvává v relativním klidu nebo v rovnoměrném přímočarém pohybu, dokud není přinuceno silovým působením jiných těles svůj pohybový stav změnit.

²⁸ Dostatečným důvodem pro novou událost uvnitř systému přirozeně může být jen to, co samo je součástí tohoto systému, tedy nikoli např. působení imateriální duše apod.

svévolné, ale snad přeci jen můžeme se pokusit objevit v takovém přístupu cosi pozitivního. Totiž to, že tu možná nejde ani tak o vytvoření s tím souvisejícího definitivního pojmu svobody, ale spíše o odmítnutí určitých důsledků pozitivního inkompatibilistického pokusu o formulaci svobody v rámci indeterminismu – to se nám, jak doufám, ukáže jako ne zcela nerozumné v následující kapitole.

4.2. Počátky a inspirace.

Inkompatibilismus zprvu *nemá*, jak by se na první pohled mohlo zdát, před sebou jasný pojem svobody jako možnosti jednat jinak či jiný podobný, nýbrž to, že deterministická doktrína, jejímž jedním z představovaných a předkládaných důsledků je, že dostatečně moudrý a znalý pozorovatel by byl s to v principu vypočítat všechny naše kroky a rozhodnutí před naším narozením,²⁹ že tato deterministická doktrína je v evidentním rozporu s běžným naším sebevztahem, v němž si přisuzujeme svobodnou vůli, či ještě obecněji to, že se prostě máme ve své moci, s kteroužto mocí současně spojujeme to, že jsme morálně odpovědní za své činy my, stejně jako druzí.³⁰ Aby tento evidentní rozpor prokázal, vysvětlil a ukázal jako důležitý, musí inkompatibilista nejen formulovat důsledky determinismu, ale také jasně říci, co svoboda je, *aby se ukázalo*, že to, co takový pojem svobody zachycuje, je současně pojmem determinismu vyloučeno. Veden takto k danému cíli snaží se v jím osvětleném terénu najít hlavní podobu své doposud neurčité představy, a tedy jej jednou nalezne v své možnosti jednat jinak, jindy zase uvidí, že jakožto svobodný je původce a nejzazší pramen svého činu, což umožňuje pojmut takové jednání v termínech (sebe)kontroly a (své)moci, nebo se zaměří na to, že svo-

²⁹ Nechme stranou, že vzhledem k *jinému*, tuším, že rovněž Leibnizem v jeho matematické práci formulovanému principu je něco takového pro *vnitrosvětského* pozorovatele nemožné (dokonalá znalost světa, v němž pozorovatel stojí, by musela obsahovat mimo jiné také samu sebe atd. *ad infinitum*), stejně jako je třeba nechat stranou alespoň prozatím problematičnost samotné představy a pojmu okamžiku a stavu světa, který je pro takovou operaci potřebí dokonale znát – to, oč v této chvíli jde, je prvotní inspirace, jež nijak bezesporná být nemusí, stejně jako to, že pozornost už zde je směřována nikoli k predikovatelnosti jako k něčemu *a priori* problematickému, nýbrž k tomu, co taková hypotetická (a tedy po pravdě také už skrze tuto artikulaci odvozená) prediktabilita nutně předpokládá, a to danost, podmíněnost, uzavřenost a neprorazitelnou předurčenost. V onom prvním vědomí rozporu nějaké doktríny a sebevztahu nejde o to hlavně, že už před mým narozením je možné mne a mé kroky vypočítat, ale o to především, že už jsem takto *určen a dán*.

³⁰ V tomto sebevztahu jsme schopni rozlišovat svobodné a nesvobodné, kteréžto rozlišení už vždy sebou nese nepředmětné a netematizované poselství o tom, co to svoboda je, a tedy i v důsledku to, že deterministická pouta tomuto svobodnému odporují. Je ovšem legitimní otázka, zda toto prvotní, netematizované není takové především proto, že je negativní, totiž vymezující se od ne-svobodného jako toho omezujícího, svazujícího, vylučujícího či popírajícího mou vůli – odhlédneme-li od zcela opačného etymologického vztahu těch dvou slov. Viz Kane 1989: 227: „[...] incompatibilists do not want indeterminism for its own sake. If the truth be told, indeterminism is something of a nuisance for them. [...] what they want is ultimate responsibility, and *ultimate responsibility requires indeterminism*.“

bodné jednání lze adekvátně uchopit jen v pojmech důvodů jednajícího.³¹ Proto také nelze uvažovat o inkompatibilismu jako pouze o negativním postoji a postupu, třebaže nakonec právě negativní práce je tím na inkompatibilistickém přístupu nejpřínosnějším – zatímco ve snaze formulovat svobodu pozitivně selhává, protože je tak vystaven možné a potřebné kritice kompatibilistů.

To však, že inkompatibilismus není v jádru jenom negativním postojem, platí nejen proto, že aby byl obhájen, potřebuje být podpořen také pozitivní tezí o tom, co má být determinismem popíráno, ale už původně díky tomu, že každé odmítnutí je vždy spojeno také s něčím pozitivním, co ono odmítané ukazuje právě jako hodné odmítnutí. Že je třeba něco odmítnout, neukazuje se samo o sobě, ale v určitém světle – je tu vždy už nějaké netematizované přesvědčení, intuice, jistota o něčem lepším a správnějším, díky čemu se skrze odraz jakýsi to jiné ukazuje jako špatné. V jistém smyslu tak lze tvrdit, že v okamžiku, kdy hledáme (tj. vytváříme) správný pojem, tak už vlastně známe onu skutečnost, jež jím má být podchycena.

Je tedy třeba jasně říci, že tento postoj neznamená ještě, že pojem svobody je tak vytvářen *ad hoc*. Spíše se tu odhaluje, že je vždy už něčím inspirován, předem ovlivněn, že vyrůstá v rámci určitého kontextu, jak to v lidském myšlení – a to i v jeho filosofických snahách – je navýsost obvyklé, pokud rovnou ne nutné.

Podobně je třeba postupovat i vůči kompatibilismu a jeho vlastní, ovšem jiné inspiraci. Na jeho začátku opět *neleží* samozřejmá jistota a evidence, že deterministická podoba světa je plně v souladu se svobodnou vůlí, vyjadřuje ji a je jejím přirozeným předpokladem. Spíše je tu zjištění (jehož správnost nechme teď stranou), že inkompatibilismus vede (vzhledem k tomu, že jen vyslovený hazardér a provokatér by inkompatibilistickou tezi bral jako základ pro odmítnutí svobody vůbec, ve prospěch metafyzické představy o kauzálním determinismu) k potřebě přiklonit se k jeho – jak se kompatibilistovi jeví – konceptuálnímu opaku, opaku kauzální nutnosti, totiž k čisté, bezsmyslné a bezdůvodné nahodilosti. Není-li svět plně deterministický, pak v něm existuje a je přípustná neuchopitelná náhoda. A odporuje-li determinismus svobodné vůli, pak svobodná vůle musí se realizovat právě v těch nahodilých událostech. Ovšem to je v kompatibilistových očích zcela zřejmě problém – jestliže má být svoboda založena v možnosti takové náhody, pak to není vůbec žádná svoboda a my jsme tak jen na-

³¹ „Most philosophers have held that a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise. If responsibility requires freedom to do otherwise and this freedom is incompatible with causal determinism, then responsibility is incompatible with determinism.“ (Fischer 1982: 24) Viz též van Inwagen 1975: [46] či Ekstrom 2000: 22. Pro pojetí zdůrazňující pojem důvodu viz např. Goetz 1988 a Ginet 1989 či Kane 1989. Viz též Chisholm 1964 a Clarke 1993 jako zástupce úvahy o tom, jak lze myslit jednajícího jakožto nejzazší pramen svého pohybu. Všechny tyto varianty (přestože se s nimi pojí různé argumenty s různou silou) jsou v určitém smyslu příbuzné a tedy se vyskytují i v nejrůznějších vzájemných kombinacích. Viz např. „[...] causal determinism is incompatible with the sort of control that involves genuinely open alternative possibilities.“ (Fischer 1998: 215) – Je ovšem třeba pamatovat na to, že tyto různé principy formulace toho, co svoboda je, nekryjí se ještě úplně s navazující potřebou a snahou ukázat, jak taková svoboda ve světě být může; ty se pak podrobně proberou v kap. „4.4.2. Inkompatibilistické teorie svobodné vůle.“

hodilým, nesmyslným a především bezkontinuitním blikáním, stáváním a zanikáním. Součástí našeho – stále ještě o sobě netematizovaného – předpojmu svobody je totiž i přesvědčení, že se máme ve své moci, že víme, co činíme a proč tak činíme (odtud též inkompatibilistické použití pojmu kontroly či sebekontroly). Avšak jak něco takového může být v souladu s nahodilostí?³²

Myslím tedy, že bychom nakonec měli kompatibilismus charakterizovat jako také svého druhu inkompatibilismus, totiž jako přístup tvrdící neslučitelnost pojmů svobodné vůle a indeterminismu. Jestliže svoboda není založena deterministickou povahou světa, pak není v jeho očích vůbec žádná svoboda, neboť dál pak pro ni zůstává jen bezesmyslná náhoda.

K podobnému závěru se dospívá proto, že jako další netematizovaný předpoklad tu stojí nejen to, že právě náhoda je opakem kauzální determinace, ale také a prvotně už to, že lze a je třeba uvažovat *pouze v rámci* této dvojice nespojitých protikladů, mezi nimiž z principu nemůže být žádná přechodná fáze a neutrální území. Proto v okamžiku, kdy se ukáže absurdita spojení indeterministické náhody se svobodou, je namístě – v tomto prostoru a v rámci tohoto způsobu myšlení – obrat k opaku a sice k determinismu jako jediné záruce alespoň nějaké možnosti svobody.

Je jasné, že determinismus tu má přednost, neboť když spolu s kompatibilisty dospíváme k určitému negativnímu zjištění (že nahodilost odporuje svobodě), získáváme spolu s tím i tomuto zjištění předcházející pozitivní zkušenost, jež tu nachází svůj první tvar, že svobodu si přičítáme právě tehdy, když jsou naše činy ve vztahu a snad i ve shodě s tím, co jim předchází, když jim předchází podmínky, jež je inspirovaly, umožňovaly či přímo k nim naváděly a znamenaly jejich důvody. Já sám jsem souvislá bytost, nikoli nahodile z místa na místo poskakující míček či posloupnost skutků a pohybů podobná posloupnosti čísel tažených v loterii.³³ Pro svobodné jednání, jakožto *pro jednání vůbec*, je důležitá představa propojení s tím, co (svobodnému) činu předchází, představa něčeho, z čeho se čin rodí. A v této dvojici

³² Robert Kane dává takové úvaze podobu tzv. L-principu („Luck Principle“): „(LP) If an action is *undetermined* at a time *t*, then its happening rather than not happening at *t* would be a matter of *chance* or *luck*, and so it could not be a *free* and *responsible* action.“ (Kane 1999: 217 [158]). A jinde zas shrnuje takový postup vůči inkompatibilismu následovně: „Can libertarians or incompatibilists [...] produce an intelligible account of free will or free agency? Most people believe they cannot. For they must assume that indeterminism or chance is somehow involved in free choice or action, and it is notoriously difficult to reconcile this requirement with the rationality and control demanded by free, responsible agency.“ (Kane 1989: 219) Zajímavé je právě to, že takto to formuluje Kane píšící z pozice inkompatibilismu; Kane nekritizuje myšlenkový postup, který k takové kritice vede, chápe jej a přijímá – pouze se domnívá, že tuto obtíž lze obejít.

³³ V této představě není nejdůležitější *neočekávanost* tažených čísel, ale především absence téměř jakéhokoli vztahu k předcházejícím okamžikům, jejich diskontinuita, jež z nich činí jednu posloupnost čísel pouze relativně, totiž ve vztahu k pozorovateli, který je tak chce vidět, a ve vztahu k mechanismu, který je produkuje, a času, v němž je produkuje. – Za příklad loterie, jíž mám na mysli, pak vezměme televizní loterii „Šance“, v níž je před divákem prezentováno šest nezávislých bubnů, každý s 10 míčky očíslovanými od 0 do 9, z nichž z každého volí se prostřednictvím nezávislých mechanismů právě jeden, aniž by tak kterákoli volba ovlivňovala volbu následující, a to postupně, takže výsledkem je jedno konkrétní šestičíslo. - (Analogie s poskakujícím míčkem má samozřejmě své meze a tak nechme stranou, že toto poskakování – jakkoli může být třeba v případě nerovného povrchu předmětem zkoumání pouze nějakých teorií chaosu – není nahodilé a lze je uvést do dokonalého souladu s deterministickým názorem světa.)

protikladů (kauzálně-deterministický svět vs. nahodilost světa indeterministického) je to evidentně pouze determinismus, který něco takového zaručuje a umožňuje – soudí kompatibilista.³⁴

A právě to je ten první tvar, jež získal pojem svobody, který byl inspirován prvotní intuící, že bezdůvodnost je pro svobodu spíše na překážku, než že by ji umožňovala a byla její zárukou. A cílem a úkolem kompatibilistovým je nyní dokreslit tento tvar a dotvořit pojem svobody tak, aby se cele zdál být vyslovením oné doposud plně nevyslovené zkušenosti a představy zdravého rozumu a současně aby respektoval ona negativní i pozitivní zjištění a usiloval o to být v souladu s determinismem jevícím se jako jediná záruka možnosti svobody. A stejně tak jako v případě inkompatibilisty, ani zde nejde o tvoření pojmu *ad hoc*, ale pouze o přiznání toho, že půda, z níž roste, je vždy už nějak obdělána a oseta; že „požadavky“ na podobu výsledného pojmu nejsou nutně ani tak konkrétními cíli, jako spíše návody a směrníky, jichž každé tvoření pojmu potřebuje.

Je pak odtud z toho všeho zřejmé, že právě díky rozličné inspiraci operují oba směry s odlišnými nejen pojmy svobody, ale přímo s odlišnými typy pojmů svobody,³⁵ a tedy že se i v určitém důležitém ohledu mívají – *a to přesto*, že původní pozitivní intuice spojené s počáteční jejich kritikou a negativním vymezením mohou být v obou případech stejné. Jejich jednotnou skutečnost (jež je dána už prostě tím, že jak kompatibilista, tak inkompatibilista jsou sobě podobní lidé v tomtéž světě) takto výrazně rozštěpuje a je sobě navzájem tak téměř neodvratně vzdaluje právě různá pozice a úloha z těchto stejných počátků utvářených pojmů svobody.

Budeme mít možnost uvidět a pojmenovat bludný kruh, který kompatibilismus a inkompatibilismus vytvářejí a jehož se dále účastní: vedeny prvotním, očividně správným a srozumitelným negativním zkoumáním (spojeným s intimní znalostí téhož), domnívají se (neoprávně) mít v něm pevnou oporu pro svá vlastní odvozená tvrzení pozitivní, stejně jako

³⁴ Richard Foley charakterizuje kompatibilistický přístup, když formuluje následující požadavek: „[...] in order to understand what it is for an agent to act freely, we must also understand what it is for an agent *to be able to do something*.“ (Foley 1978: 421) (Kurzíva je má.) Viz též Hume 1996: 135: „Zajisté nemůžeme mýnit, že jednání je tak málo spojeno s motivy, sklony a okolnostmi, že by jedno neplynulo s jistým stupněm uniformity z ostatních a že by nebylo možno usuzovat z jedněch na druhé. To jsou totiž prostá a uznávaná fakta.“

³⁵ To je pak jeden z pramenů nejrůznějších nedorozumění, k nimž v jejich polemikách dochází, mezi nimiž docela typickou je debata o „cans“ a „ifs“, viz pozn. 46 („O povaze uvažovaných [...]“) a celý kontext tzv. kondicionální analýzy v kap. 4.3.2.

Něco podobného, totiž že celá debata se jeví jako nekonečná proto, že tábory kompatibilistů a inkompatibilistů pracují s různými pojmy svobody, tvrdí (třebaže dlouze nedokazuje, ježto se jedná o reakci na polemiku), Honderich 1996. Jeho stanovisko je ovšem do určité míry odlišné. Ony dva pojmy nejsou výslednými konstrukty rozdílných počátečních víceméně teoretických snah, ale spíše důsledky toho, že ve věci morální odpovědnosti zaujímáme dva různé postoje, které jsou spojeny s dvojitým typem morálního hodnocení, stejně jako s dvojitým typem reakce, z čehož všeho vyplývají také dva různé pojmy svobody – svoboda jakožto počátek a svoboda jakožto dobrovolnost. První je s determinismem v rozporu, druhý je s ním naopak slučitelný. – V předešlých odstavcích dospělo se ovšem spíše ke svobodě jakožto počátku vs. svobodě jakožto specifické souvislosti.

svým poukazem na zásadní obtíže pozitivních tezí protivníkových domnívají se (opět neo-právně) spolu s tím automaticky popírat i jeho vymezení negativní.

4.3. Inkompatibilismus vs. kompatibilismus - poprvé.

Jak řečeno, debatu o kompatibilitě determinismu a svobodné vůle nelze ze zásady zcela očistit od nějaké přinejmenším implicitní teorie svobodné vůle a určitého vždy už přítomného předporozumění. I kdyby předešlý popis takových předporozumění nebyl zcela adekvátní a výstižný, přece nelze popřít, že jak kompatibilisté, tak inkompatibilisté ve svých rozpravách sledují cíle, které nejsou zcela vyčerpány pouhou otázkou kompatibility dvou pojmů a které se plně realizují právě v křoví nejasnosti těchto pojmů.

To na druhou stranu ale nic nemění na tom, že svou vlastní debatu často tito myslitelé chápou jako debatu *nesouvisející* s nějakou konkrétní pozitivní teorií svobody ve světě. Což ji také významně strukturuje a dopředu ovlivňuje výmluvnost jednotlivých argumentů.

Argumentů ve prospěch či proti slučitelnosti determinismu a svobody je několik. Obvykle se v souvislosti s nimi vedou vášnivé debaty velmi technického rázu. Jak řečeno výše, toto zkoumání si nečiní nárok na úplné předvedení pole této debaty, a spíše usiluje o nalezení základních, nanejvýš předsudečných představ a stereotypů, které způsobují, že tato debata není s to dobrat se kloudného konce. Proto také následující předvedení bude velmi schematické a půjde v něm o odlišení základních typů a forem dotýčných argumentů, a to tím spíše, že slouží především k tomu, aby se ukázalo, s jakými představami pozdější pokusy (kap. 4.4) o pozitivní teorie svobodné vůle souvisí.

4.3.1. Inkompatibilita.

Pro dobré pochopení povahy sporu o kompatibilitu a váhy jednotlivých argumentů stojí zato všimnout si pokusu Laury Ekstrom formulovat tzv. *minimální předpoklad svobodné vůle* jako společné jádro úvah o svobodě a její kompatibilitě, resp. inkompatibilitě s determinismem. Autorka správně chápe, že má-li být tento spor o slučitelnost alespoň nějak uchopitelný a vůbec smysluplný, musí být na jeho začátku společné východisko. Jestliže se přeme o to, zda je svoboda možná v deterministickém světě, či ne, musíme se alespoň v minimálních rysech shodovat o tom, co svobodou nazýváme, jakkoli v konkrétnosti a detailu se při snaze tuto „svobodu“ vykreslit či vyslovit můžeme lišit. Oním minimálním předpokladem svobodné vůle je to, že člověk, který ji má mít, alespoň někdy ve svém životě má

možnost jednat jinak, než jak skutečně jedná.³⁶ Může být pak předmětem kontroverze to, jak často takovou možnost svobodný člověk má, v čem a v jaké jiné možnosti či schopnosti je založena a také o tom jaká je povaha takové možnosti jiného. Je tedy otázka, jak tento předpoklad interpretovat. Jako samozřejmé se však Ekstromové zdá, že je společným počátkem pozice inkompatibilistů, stejně jako kompatibilistů. Přestože právě s touto samozřejmostí je třeba dle mého silně polemizovat a samotné tzv. minimální podmínce je třeba rozumět jako minimální podmínce *inkompatibilistické* svobody, faktem je, že určitá třída obranných kompatibilistických argumentů ji nijak nezpochybňuje a skutečně ji za svou přijímá.

1) Tzv. princip alternativních možností (*principle of alternative possibilities, PAP*),³⁷ který je jejím jiným vyjádřením, je východiskem prvního a klasického typu inkompatibilistického argumentu, který bývá vysvětlován pomocí obrazu *rozcestí*. Ať je cesta, kterou jsem doposud šel já sám stejně jako celý svět, jakákoli, přesto – jakožto svobodný – stojím v bodě, kdy je přede mnou otevřeno několik různých cest, jimiž se mohu vydat. Právě to, že stojím na tomto rozcestí a je pouze na mě, kterou cestou se dále vydám, znamená, že mohu jednat i jinak, než jak nakonec jednám:

1a: Člověk jedná svobodně, jestliže mohl jednat jinak (svobodně jednám tehdy, jestliže mám svůj čin ve své moci či pod kontrolou, přičemž tento svůj čin ve své moci mám jenom tehdy, jestliže jej mohu vybrat z různých možností, a to samozřejmě mohu jenom tehdy, jestliže tyto možnosti přede mnou jsou skutečně otevřené, tedy jestliže mohu jednat i jinak; v nejjednodušší podobě toho: jestliže takto mohu i *nejednat*).

2a: Je-li determinismus pravdivý, pak nikdo nemůže jednat jinak (jestliže je determinismus pravdivý, pak už na základě dané minulosti a přírodních zákonů je možná jediná budoucnost, což znamená, že přede mnou nikdy neleží otevřené alternativní možnosti, že neexistuje výběr z různého možného, nýbrž pouze sledování-utváření daného už směru; *nemohu nejednat* tak, jak jednám).

3a: Je-li determinismus pravdivý, nikdo nemůže jednat svobodně.³⁸

Tento argument lze také vystavět z opačné strany, tedy nikoli z ohledu na otevřenost, resp. uzavřenost budoucího a tedy na možnost či nemožnost jiného budoucího, nýbrž ze strany původcovství a zdroje jednání:

³⁶ „I will call the *minimal supposition of human free will* the thesis that, for some human person, this necessary condition – the ability at some time to act otherwise – is met.“ (Ekstrom 2000: 22)

³⁷ „PAP: An agent S is morally responsible for its being the case that p only if S could have made it not the case that p.“ V poněkud silnější verzi s touto další podmínkou: „[...] *by some means that S knew about, or should have known about, in time to do so.*“ (Ginet 1996: 403)

³⁸ McKenna 2004.

1b: Člověk jedná svobodně, jestliže je posledním zdrojem svého jednání (jestliže toto jednání vychází z něj a ne z něčeho jiného jemu vnějšího; jestliže na něm závisí; jestliže je to *jeho jednání* a nikoli událost, která se mu děje atd.).³⁹

2b: Je-li determinismus pravdivý, pak nikdo není posledním zdrojem svého jednání, neboť určitá minulá událost (třeba před tím, než se nějaký člověk na planetě Zemi vůbec objevil) ve spojení s přírodními zákony nutně vede k jediné možné budoucnosti, tj. je její nejen nezbytnou, ale také dostatečnou podmínkou.

3b: Je-li determinismus pravdivý, pak nikdo nejedná svobodně.

2) Jiným typem argumentu proti kompatibilitě pojmu svobody a determinismu je tzv. *consequence argument*, tedy argument, který je založen na vyvození důsledků z platnosti teze determinismu a jejich předvedení ve světle, které ukazuje, že vylučují současnou platnost také minimální podmínky svobodné vůle. Nejpropracovaněji jej předvádí patrně van Inwagen, který mu dává několikerou podobu. Lze jej parafrázovat následujícím způsobem:

1c: Jestliže je determinismus pravdivý, pak jsou naše činy důsledkem minulých událostí ve spojení s přírodními zákony.

2c: Minulé události ani přírodní zákony na nás nezávisí.

3c: Jestliže minulé události ani přírodní zákony na nás nezávisí, pak na nás nezávisí ani jejich důsledky, včetně našich vlastních činů.⁴⁰

Consequence argument lze formulovat i v termínech kontroly (nemáme pod kontrolou minulé události ani přírodní zákony, proto nekontrolujeme v deterministickém světě ani vlastní činy), či v termínech volby a výběru (minulé události ani přírodní zákony nejsou předmětem naší volby či výběru, a proto tedy ani naše vlastní činy nejsou věcí naší volby), či v souvislosti s už jednou zmíněnou van Inwagenovou definicí determinismu⁴¹ v pojmech možnosti a schopnosti učinit výpověď o aktuálním stavu událostí mylnou (v deterministickém světě nemohu jednat jinak, než jak jedním, a proto nemám a ani jsem neměl možnost a

³⁹ Důvod, proč tento argument nepředvádím jako samostatný a nezávislý, je právě ten, že objasňuje, co je skryto už za jeho předcházející podobou, a že je vysvětlením jedné roviny kontextu, jehož se účastní možnost výběru v 1a – zatímco ta se soustředí na ontologickou uzavřenost či otevřenost, toto vyjádření se soustředí na akt výběru ze strany jednajícího.

⁴⁰ „If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it is not up to us what went on before we were born, and neither is it up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of these things (including our present acts) are not up to us.“ (van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 16 – Odkaz a citace převzaty z: Ekstrom 2000: 26.)

⁴¹ „(a) For every instant of time, there is a proposition that expresses the state of the world at that instant. (b) If *A* and *B* are any propositions that express the state of the world at some instants, then the conjunction of *A* with the laws of physics entails *B*.“ (van Inwagen 1975: [47]). Viz též van Inwagen 1975: [52-3].

schopnost učinit větu popisující mé současné jednání mylnou, neboli to, že nyní činím to a to, bylo vždy už pravda, a nemohl nastat ten případ, že bych nyní činil něco jiného, takže ona věta by se ukázala jako chybná). A lze mu dát též podobu v termínech moci a bezmoci:

1d: Nikdo nemá moc nad minulými událostmi a přírodními zákony.

2d: Nikdo nemá moc na tím, že minulé události ve spojení s přírodními zákony implikují a určují jedinou možnou budoucnost.

3d: Nikdo nemá moc nad událostmi budoucími, včetně vlastního jednání.⁴²

Toto jsou různé výzvy kompatibilismu jako přesvědčení o slučitelnosti svobody a determinismu. Jsou založeny v pochopení, že deterministický svět je do té míry uzavřený, že je v něm možná pouze jediná budoucnost a že tato jediná budoucnost odporuje našemu pochopení svobody jako možnosti jednat jinak, která souvisí s jinou samozřejmostí, že svobodné jednání je to, co sami produkujeme, a nikoli to, co se nám přihodí; že je to jednání, jež závisí pouze na nás a pro něž vnější či předcházející vlivy mohou být nejvyšší podmínkou nutnou, ze zásady však nikoli dostatečnou.

4.3.2. Kompatibilita.

Kompatibilisté se na tyto námitky snaží odpovědět různými způsoby.

1) V okamžiku, kdy stojí na těchto základech a hrají tedy hru, v níž jako nezpochybněné stojí přesvědčení o možnosti jednat jinak jako základním principu svobodného jednání, a kdy tedy nejsou ochotni v případě klasického typu inkompatibilistického argumentu odmítnout premisu *1a*, nezbyvá jim než odmítnout premisu *2a* (totiž že jestliže je determinismus pravdivý, pak nikdo nemůže jednat jinak). O to se snaží tzv. kondicionální analýza (*conditional analysis*), která usiluje o takovou interpretaci „možnosti jednat jinak“, která v rozporu s determinismem není, a tím ukázat na vadnost celého inkompatibilistického argumentu, který se právě o takový rozpor opírá.

Pro možnost jednat jinak, která není v rozporu s deterministickým způsobem, ježto je traktována v kondicionálních termínech, lze argumentovat dvojím způsobem.⁴³

Jedna cesta spočívá v přesvědčení, že požadovaná možnost jednat jinak je založena ve skutečnosti, že *bych mohl jednat jinak*, kdybych byl chtěl či kdybych si byl vybral jednat jinak. Taková odpověď přirozeně není dostatečná, neboť neodpovídá na otázku po možnosti či nemožnosti jiného, ale pouze rozvíjí cosi na způsob lepší teorie jednání, v níž před samotný

⁴² Viz McKenna 2004.

⁴³ Viz Ekstrom 2000: 60.

akt klade ještě nutnou předcházející fázi spočívající v nějakém chtění, v nějakých preferencích, touhách a nakonec volbě. A v inkompatibilistickém argumentu nejde o to, že nemohu jednat jinak, protože už nějakým způsobem následkem nějakého chtění jedním, ale o to, že nemohu jednat jinak, protože jsem ani nemohl chtít a plánovat jednat jinak, že to vše, co předcházelo mému jednání, bylo samo nutné jakožto součást jediného fyzikálně možného pohybu světa, a že možnost jiného je vyloučena determinismem nejen s ohledem na událost poslední, ale i na událost, jež ji předchází.

Samotná tato kompatibilistická obrana tedy nakonec pouze rozšiřuje (zbytečně) seznam událostí, jež jsou deterministicky nutné, a vede k vyjasnění náhledu, že můj čin není nutný jenom díky vnějším vazbám (například v situaci, kdy mě někdo zezadu postrčí, takže přepadnu dopředu – něco takového ovšem není ani čin), ani jenom v tom ohledu, že následuje nutně po mé volbě, ale že jsou nutné bez výjimky i všechny jeho nezbytné předpoklady. Nemohu v deterministickém světě jednat jinak, protože ani nemohu chtít jednat jinak, než chci (bez ohledu na to, že takové „jiné chtění“ je *myslitelné*), nemohu realizovat jiné volby, než jaké realizuji, nemohu mít jiné touhy, než ty, které mám a které k mému činu vedou, nemohu mít jiné temné pohnutky, než ty, které mnou hýbají atd. – tak daleko jen, jak dalece a podrobně chceme analýzu jednání rozvíjet.

Druhý přístup je na první pohled silnější. Mít možnost jednat jinak podle něj znamená, že *bych jednal* jinak, kdybych si vybral jinak. Z hlediska tohoto přístupu je první pokus o vyrovnání se s inkompatibilistickým argumentem vadný už jenom proto, že podřazuje obecnou možnost či schopnost konkrétnímu chtění a rozhodnutí, jakkoli očividně něco takového je širší a jednotlivými případy se nevyčerpává. Je jasné, že mé schopnosti a možnosti jako takové nejsou určeny tím, co aktuálně chci. Jsem například schopen překročit práh střechy a v tomto smyslu tedy mám tuto možnost, přestože současně něco takového vůbec si nepřeji a také se k něčemu takovému neodhodlávám. Samotná schopnost nemůže být závislá na aktuálním chtění; naopak konkrétní chtění uskutečňující se v činech realizuje se v rámci už schopností a odtud vzešlých možností.⁴⁴

Tento druhý přístup si je také už vědom toho, že možnost jiného jednání nemůže být zaručena v možnosti jiného chtění, neboť pokud jde o determinismus, je toto chtění stejně tak deterministicky založenou událostí, jako už provedený čin. Oproti tomu se snaží ukázat rozdíl mezi tím, *co bych mohl* učinit, *kdybych* byl chtěl, a *co bych nebyl s to* učinit, *ani kdybych* chtěl. Nejde o to, zda si mohu vybrat jinak, ale o to, že kdybych si byl vybral jinak, například

⁴⁴ Dobře to ilustruje následující příklad Richarda Foleyho: „An automobile, for example, which is traveling at a rate of 20 m.p.h. can nonetheless be said to be *able* to travel at a rate of 40 m.p.h. rate, since not all the conditions necessitating its traveling 20 m.p.h. should be taken into considerations when deciding whether it can travel at a 40 m.p.h. rate. [...] we ask whether the car would have traveled 40 m.p.h. had the driver pushed harder on the accelerator, and if the answer here is ‘yes’ we conclude the car is able to travel 40 m.p.h., even though there obtains a set of conditions which necessitates its now traveling at a slower rate.“ (Foley 1978: 421) Pro jinou formulaci a kritiku prvního přístupu viz tamt. str. 422-3.

že zvednu levou ruku na místo pravé, pak bych skutečně svou levou ruku zvedl, ježto v této chvíli, kdy zvedám ve skutečnosti ruku pravou, mám obě ruce silné, zdravé a schopné takového pohybu, narozdíl od situace, kdy bych byl bezruký a nebo kdy bych měl ruce svázané u těla.⁴⁵ Nabízí se samozřejmě srovnání s Leibnizem a jeho pojmy – mohu učinit něco jiného v tom smyslu, v jakém toto něco jiného není logicky nemožné, nebo to, co aktuálně dělám, není logicky nutné. Alexander nemusí porazit Dareia, nemusí se dokonce ani vydat na válečnou výpravu a na místo toho může učit makedonskou mládež volné lásce a sběru omamných bylin. V tom smyslu, v jakém se mohu dostat do roka a do dne na povrch čtvrté planety Sluneční soustavy, nemohu se za stejnou dobu dostat na povrch čtvrté planety Síría, ať už přitom nějakou čtvrtou planetu vůbec má, či nemá.⁴⁶

Jak jsme ale už jednou právě v souvislosti s Leibnizem poznamenali – fakt, že nějaká jednotlivina v sobě samé spor nenese, ji ještě nečiní nenutnou z hlediska systému. Důležitá není nemožnost či nutnost konkrétního činu o sobě, ale právě jeho nutnost systémová – netrápí nás nepředstavitelnost zvednutí pravé ruky u levorukého, nýbrž to, že jestliže právě teď zvedám já obouruký svou pravou ruku, že v deterministickém světě je vyloučené, aby tomu bylo jinak (jakkoli přitom lze jistě myslet jiný svět, v němž se stejnou tělesnou výbavou v podobné situaci zvedám ruku opačnou, protože jsem si v něm vybral onu opačnou ruku zvednout, poněvadž onen svět je takový, že jsem si *musel* takto jinak vybrat), že celý tento systém a svět o sobě je v takovém případě stejně vyloučený jako onen pravou rukou hlásící se levoruký, že zatímco první je sporné samo o sobě (a snad i proto neproblematické), v případě druhého je sporný zastřešující systém jako takový.⁴⁷ Mohu myslet hodinový stroj, jehož kolečka se točí obráceně, mohu docela dobře pochopit, že tak, jako je vyloučené, aby konkrétní

⁴⁵ Viz např. Young 1974. který považuje za klíčové odlišit případ, kdy si předcházející událost kauzálně vynucuje, že *něco nemohu udělat*, od případu, kdy tato událost kauzálně vynucuje to, že to *nechci udělat*, a pokračuje: „If I do not mow my lawn because I prefer to read a new book instead, it seems to me that it would be silly to conclude from my conduct that I am *unable* mow my lawn at the time. Given that I have a mower, that the needed electricity or petrol is available, that [...] I can start the machine [...], it follows that I am *able* to mow the lawn at the time in question even though I do not want to, and even though my not wanting to has prior causes.“ (Young 1974: 35) „[...] the fact that these desires are causally necessitated, by no means precludes the fact that he was *able* to do A [...].“ (Young 1974: 42)

⁴⁶ O povaze uvažovaných *možností* a jejich *podmínek* se pak rozvíjí samostatná debata (“Cans and Ifs“), viz např. její krátké předvedení ve Watsonovi 1982: Bruce Aune, „Hypotheticals and ‚Can‘: Another Look“, pp. 36-41; a Keith Lehrer, „Cans Without Ifs“, pp. 41-45.

⁴⁷ Je samozřejmě dobré pamatovat na to, že zde jsme v oboru akcí, dějů, událostí a situací a že právě v jejich mezích je třeba si představovat různé kontradikce, jež odlišují jednu v sobě rozpornou možnost jiného od jiné možnosti jiného v sobě nerozporné – v tomto smyslu je možné pak poukázat na to, že samotný případ bezrukého či levorukého, který by se hlásil svou pravou rukou, je především kontradikcí konceptuální, zatímco kontradikce událostní jsou odvislé kupříkladu od situace donucení a zabránění – nemohu nezvedat ruku, jestliže mi ji někdo skutečně silný zvedá násilím, i když ji chci nezvedat a usiluji o to, stejně jako nemohu zvednout ruku, jíž mám připoutanou k tělu, přestože se o to snažím (takže představuji jiného, totiž že ji přesto zvedám, je kontradiktorická). Právě v souvislosti s nepřítomností obojího argumentuje pro *kondicionální možnost jiného* jako *záruku svobodné* možnosti jiného např. A. J. Ayer (Ayer 1954: [21-22]). Ale i zde jde o to nakonec, že situace, v níž zvedám ruku, jíž mám současně připoutanou k tělu, či nezvedám ruku, jíž mi někdo nekonečně silný zdvihá násilím, je rozporná o sobě, takže nepřítomnost takového donucení či zabránění není především a jen nepřítomností konkrétního fyzikálního vztahu, ale hlavně nepřítomností logické nutnosti, resp. nemožnosti.

pružina vyvíjela svůj tlak obráceně, než jak jej vyvíjí, že stejně tak už není vyloučené, aby se ozubené kolečko ovládající vteřinovou ručičku točilo obráceně, jestliže je vyjmu a přemístím do jinak postaveného stroje, v němž se nebude točit zleva doprava, nýbrž zprava doleva; a mohu pochopit, že je tu tedy určitý logický rozdíl mezi ním a onou pružinou. Nic to ale nemění na tom, že dotyčné kolečko je stále součástí hodinového stroje, který se pohybuje jenom jedním směrem a v němž, z hlediska celku tohoto stroje, je logicky vyloučený jakýkoli pohyb jiný.

Právě to je ale ten rys deterministického světa, na který se inkompatibilistický argument snaží cílit tím, že se zaměřuje nikoli na logickou nutnost jednotlivin, nýbrž na celek a na to, jaký celek to je, jestliže je deterministický, a zda v jeho rámci, v tomto světě, v našich životech je možné, aby někdy něco bylo jinak, než jak je.⁴⁸

Můžeme to chápat také tak: inkompatibilistická kritika není založena na nemyslitelnosti jiného systému, nýbrž na fyzikálně podložené nemožnosti jiného intrasystémové, a to zcela nutně, neboť jí jde o charakter a důsledky determinismu, který je vnitřní charakteristikou tohoto systému. Determinismu se tedy žádný extrasystémový pohled z principu nemůže dotknout. Ostatně viděli jsme už na případech Mozartových nenapsaných děl, v jakém smyslu se myslitelnost a odvoditelnost jiného může účastnit zkoumání důsledků determinismu vylučujících jakoukoli smysluplnou představu nejen svobodného jednání, ale jednání vůbec.

2) Druhým typem obrany je odmítnutí *Ia* a *PAP*, tj. možnosti jednat jinak jako podstatného znaku a nezbytné podmínky svobodného jednání, jak se o to známý způsobem pokouší Harry Frankfurt v práci „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“. Právě tento přístup je ale také dokladem toho, jakým způsobem je debata o svobodě ovlivněna při spojení s myšlením o morální odpovědnosti, neboť co nejprve má Frankfurt na mysli, jak je zřejmé už ze samotného názvu jeho práce, je platnost *PAP* ve vztahu k morální odpovědnosti a tímto prostřednictvím pak ve vztahu k principu svobodného jednání.⁴⁹ Tím se ovšem celé pole značně komplikuje, neboť tam, kde je Frankfurtův argument problematický ve vztahu ke svobodě, může stále platit ve vztahu k pojmu morální odpovědnosti, a naopak tam, kde se zdá být správný pokud jde o morální odpovědnost, nemusí ještě platit pokud jde o svobodné jednání.

Frankfurt v termínech morální odpovědnosti uvažuje o situaci, v níž jsem odpovědný i přesto, že nemohu jednat jinak, než jak jedním. Pokusme se příklad, který k tomu uvádí, pře-

⁴⁸ Viz rozlišení tzv. hypotetické a kategorické svobody, jak je ve mém článku k možnosti důkazu inkompatibilismu formuluje James Lamb: „*S* is categorically free at *t* to refrain from *A* = *df.* *S* at *t* can refrain from *A*; *S* is hypothetically free at *t* to refrain from *A* = *df.* *S* at *t* can refrain from *A* if he is so disposed all things considered.“ (Lamb 1977: 31) Zatímco inkompatibilismu jde o svobodu kategorickou, kompatibilisté v takové obraně objevují pouze svobodu hypotetickou.

⁴⁹ Přesto se ale standardně jako argument k nezbytným podmínkám svobodného jednání považuje. Viz McKenna 2004: „If Frankfurt's argument against *PAP* is correct, the free will debate has been systematically miscast through much of the history of philosophy. If determinism threatens free will and moral responsibility, it is *not* because it is incompatible with the ability to do otherwise.“

vyprávět, a to v podobě, jíž nabyt s postupem času a různých parafrází: Jones se rozhodl, že zastřelí Smithe. Jonesův známý Black se o tomto úmyslu dozvěděl a souhlasí s ním; má rovněž zájem na tom, aby Jones Smithe zastřelil. Poněvadž si ale uvědomuje, že Jones může nakonec od svého úmyslu upustit, pokusí se podmínky události upravit tak, že v Jonesově mozku instaluje zařízení, které jednak bude schopno detekovat, jestliže se Jones rozhodne Smithe nezastřelit, a současně bude s to v takovém případě zasáhnout a Jonese k takovému činu manipulací určitých mozkových dějů přimět. Jestliže se tedy Jones rozhodne, či jenom začne rozhodovat, že Smithe nezastřelí, bude zmanipulován takovým způsobem, že toto své rozhodnutí nenaplní a na Smithe přesto vypálí. V případě ovšem, že Jones nijak váhat nebude a při svém úmyslu zůstane, vzhledem k tomu, že samotný Black by byl nejraději, kdyby se tohoto činu účastnit prostřednictvím svých opatření nemusel, toto zabudované zařízení do průběhu události nijak nezasáhne a samotné Jonesovo rozhodování nijak neovlivní. Vše, co se bude týkat tohoto činu, bude právě takové, jaké by bylo, kdyby se Black podobným způsobem nepojistil. ... Nakonec události skutečně proběhnou tak, jak mají, Jones od svého úmyslu nestoupí a Smithe zastřelí. – Máme tu tedy situaci, kdy je Jones odpovědný za svůj čin, ježto se vědomě a při znalosti všech následků takový čin rozhodl provést, přestože jej nakonec vzhledem k celé situaci, v níž se nacházel, *nemohl neprovést*, neboť kdyby jenom náznakem od tohoto úmyslu upustil, byl by k podobnému činu přiveden násilím. Jones je odpovědný, přestože nemohl jednat jinak.⁵⁰

Frankfurt si uvědomuje, že je určitý rozdíl (závislý na Jonesovi) v tom, zda jedná takovým způsobem o své vůli, nebo donucen Blackovými prostředky, ale s ohledem na samotný akt nemá Jones žádnou alternativu – buď Smithe zastřelí, nebo Smithe zastřelí. Přesto v takovém případě, kdy donucen být nemusí, je odpovědný přesně tak, jak bychom předpokládali, že bude, uvažující o jemu přístupných alternativách ve chvíli, kdybychom o Blackových pojistných opatřeních nic nevěděli.

Jakkoli silným argumentem se takový protipříklad může zdát být, stojí a padá s předpokladem, že součástí inkompatibilistického přesvědčení o důsledcích determinismu pro možnost jeho spojení se svobodou, jak se chápe skrze pojem otevřených alternativ, jsou události, mezi něž patří pouze takové zjevné děje a činy, jako je fakt Smithovy násilné smrti skrze kulku vypálenou ze zbraně v Jonesově ruce, a nikoli už takové děje nezjevné, jakými jsou například váhání, přání, obavy a rozhodnutí. Jestliže se uvažuje o Jonesově situaci, pak je

⁵⁰ Frankfurt 1969: 835-6. Pro jiné zpracování viz Dennett 1984, který se snaží vybudovat ještě silnější argument proti PAP jako nutné podmínce morální odpovědnosti, když vedle situace, jíž nazývá „lokálním fatalismem“ (např. je-li Jones ke střelbě donucen), snaží se v pojmech neplatnosti PAP uchopit i samotné Jonesovo rozhodování (pro střelbu, či proti střelbě), které ale už narozdíl od lokálního fatalismu objektem morálního hodnocení zůstává a za autentický Jonesův výkon se považuje. – Jestliže Frankfurtův či Dennettův argument lze ještě aplikovat v obou disciplínách, pak pokračování této debaty ve Fischerovi 1998 je už vzhledem k tématu svobodné vůle naprosto zcestné a je třeba je brát jako přísně interní problém filosofie morální. Právě s ohledem na tyto další souvislosti požaduje se v této práci co nejúplnější odstřížení od terminologie a problematiky takové disciplíny, včetně odtud převzatých příkladů.

jasné, že Jonesovi skutečně nezbyvá, než Smithe zastřelit, že s ohledem na následky Smith bude vždycky mrtvý. Ale samotné spojení s nutnými Blackovými pojistnými opatřeními, už tento fakt, že jsme schopni přisoudit Jonesovi to, že on sám je pramenem nejistoty vzhledem k tomu, co nakonec provede, znamená, že Jonesovi současně přisuzujeme možnost jiného právě s ohledem na to, jak se rozhodne, a že tato možnost jiného Blackovými prostředky zrušena není, neboť právě na ni Black těmito prostředky reaguje, a to nikoli ve snaze takové rozhodování definitivně zrušit, nýbrž pouze je kontrolovat a *zpětně* korigovat. Samotné postavení manipulátora Blacka a jeho opatření je nesrozumitelné a neuchopitelné bez předpokladu toho, že Jones se *může* rozhodnout jakkoli. A právě s ohledem na takové rozhodnutí bude stále zásadní rozdíl mezi situacím, kdy Blackovy prostředky ke slovu nepřijdou, a situacím, kdy budou skutečně použity. Jak řečeno, Frankfurt sám si tohoto momentu do určité míry všímá, ale vlastně jej z jakéhosi, řekněme, událostního hlediska vůbec nedoceňuje a nechápe. Přestože Jones Smithe zastřelí v každém případě, i samotný tento argument je postaven na tom, že zůstává před Jonesem otevřeno a je tedy závislé pouze na něm, zda něco takového provede úmyslně, vědomě, o své vůli a jako svůj čin, či zda jeho tělo bude jakožto nutný důsledek opačného (a stále autentického) Jonesova rozhodnutí (či jenom jeho počátku) zneužito Blackem k tomu, aby Smith byl zastřelen. Jones nemůže než být součástí událostí, během nichž je Smith zastřelen, ale stále může jednat jinak a tímto jednáním vytvořit dvě (jistě ne ze Smithova hlediska) zcela různé budoucnosti – jednu, v níž je vrahem, a druhou, v níž je obětí manipulace.

Frankfurtovi se tedy nedaří, pokud jde o reakci na inkompatibilistické přesvědčení, ukázat, že pro svobodné jednání nejsou otevřené možnosti jiného nezbytné – jeho vlastní příklad stále na tomto spojení závisí. Tento jeho přístup však přesto není docela marný. Především ukazuje to, že samotný tzv. *minimální předpoklad* je koneckonců už inkompatibilisticky formulovaný; jestliže je třeba oponovat inkompatibilismu, pak je tak možné činit i jejím prostřednictvím. Inkompatibilismus ji teprve musí obhájit a nemůže ji tedy samozřejmě přijímat jako cosi neproblematického. A obhájit ji může samozřejmě až v pozitivní teorii svobodné vůle, jíž doposud pouze předpokládá. Faktem ovšem je, že něco takového Frankfurt ukazuje jenom mimoděk. A stejně tak mimoděk ukazuje to, že inkompatibilisté se v *PAP* soustředí především na formální stránku a ne na postavení a povahu samotného jednajícího. Tím, že se také soustředí pouze na tuto formální stránku, nutí inkompatibilistu uvažovat o tom, v čem ony otevřené alternativní možnosti pramení. Jakkoli takový výsledek jistě není nutný, přesto tato pokusná problematizace *PAP* umožňuje nahlédnout, že otevřené možnosti jiného, jakkoli se zdají snad být při prvním pohledu samotným hlavním principem svobodného jednání, jsou daleko spíše důsledkem ontologické možnosti svobody; že Jonese nepovažujeme za svobodného proto, že by před ním byly otevřené možnosti různého jednání, nýbrž že tyto různé možnosti jednání jsou před ním otevřené proto, že je svobodný. Svoboda nespočívá v této možnosti jiného – a tedy prostřednictvím tohoto jiného ji a její vlastní možnost nelze objasnit.

3) Samostatnou kapitolou jsou pak kompatibilistické odpovědi na tzv. *consequence argument*. Ty postupují dvojitou cestou:

Za prvé se soustředí na vadnost premisy *2c*, resp. *1d* („Nikdo nemá moc nad minulými událostmi a přírodními zákony“) a to jednak s ohledem na danost minulosti, druhak s ohledem na stálost a pevnost zákona. V jejich přístupu je kruciólní toto rozlišení: je rozdíl mezi tím, když nějaká osoba má schopnost jednat tak, že změní minulost, a schopnost jednat tak, že kdyby tak jednala, byla by minulost jiná. Nebo v případě odmítnutí důležitosti pevnosti přírodního zákona: je rozdíl mezi osobou, jež má schopnost jednat tak, že poruší přírodní zákon, a osobou, jež má schopnost jednat tak, že kdyby tak jednala, přírodní zákon by byl jiný. Zatímco první možnosti vyžadují takřka jakési „magické schopnosti“,⁵¹ v případě druhých to neplatí.⁵² Neříká se tu tedy nic jiného, než že schopnosti a možnosti jednat tak, aby v čase, kdy jednal určitým způsobem, jednal i jinak. Pravda, v deterministickém světě to znamená, že minulost vedoucí k takovému jinému činu, by také musela být jiná, či přírodní zákon, který měl takový důsledek, by musel být jiný.

Podstatná na takovém kompatibilistickém argumentu je jeho souvislost s přesvědčením, že inkompatibilistické odmítnutí možnosti jiné minulosti či přírodního zákona je založeno pouze na případech prvního typu a že příklady typu druhého se mu vymykají. Je zřejmé pak, že tu jsme svědky stejné chyby, jaké se dopouštějí odpůrci klasického inkompatibilistického argumentu interpretující pojem možnosti jiného v kondicionálních termínech. Neboť jakkoli je totiž jistě jasný rozdíl mezi případy prvního a druhého typu, zdá se být záhadou, jak se něco takového může dotýkat inkompatibilistické možnosti, resp. nemožnosti jiného, ježto ta není traktována jako nutnost, resp. nemožnost o sobě, nýbrž právě jako nutnost, resp. nemožnost systémová. Tato obrana tedy evidentně nepochopila, že inkompatibilistickému argumentu nejde o to přesvědčit nás o něčem tak samozřejmém, jako že lidé nemohou měnit minulost ani porušit přírodní zákon, ale ukázat, že to, co dělají, je nutným důsledkem jednou už proběhlé minulosti a jednou už vládnoucích přírodních zákonů, takže představa, že *může* proběhnout něco jiného, je představou toho, že může někde v kauzačním řetězu dojít ke skoku, který by znamenal, že výsledná událost už není důsledkem minulé události ani platného zákona, nýbrž jakýmsi zázrakem, který kauzační řetěz přerušuje a vládu přírodního zákona narušuje, neboli

⁵¹ McKenna 2004.

⁵² Fischer v tomto smyslu rozlišuje dvě různé koncepce stálosti minulosti, kde (FP1) je koncepce slabší než (FP2): „(FP1) If e_1 occurred at t_1 , then no agent can at any time later than t_1 initiate a causal sequence issuing in e_1 's not occurring at t_1 . (FP2) If e_1 occurred at t_1 , then no agent can at any time later than t_1 perform an action such that if he were to perform it, e_1 would not have occurred at t_1 .“ (Fischer 1986: 255) A také činí i v případě stálosti zákona: „(FL1) No agent can ever perform an act which itself would be or would cause a law-breaking event, and (FL2) No agent can ever so act that a law-breaking event would (at some point) have occurred.“ (Fischer 1986: 257) – Inkompatibilisté dle Fischera potřebují druhé, silnější verze, jejichž platnost ovšem není tak evidentní, jako v případě prvních, a vlastně se na oněch prvních pouze přiživují, neboť obojí není rozlišeno tak, jak Fischer pokládá za nutné. – S ohledem na vysvětlení toho v dalším postupu mého výkladu, ona druhá, silnější tvrzení obsahují jiný pojem „can“, než se kterým pracuje inkompatibilistický argument.

že determinismus není pravdivý; *a nebo* je představou toho, že mám-li možnost a schopnost činit něco jiného, že mám tak jednou už danou minulost v rukou a zpětně ji tak svým činem proměňuji, případě že takto kauzálně působit mohu na přírodní zákon. Vzhledem k tomu, že první možnost opouští pole vlády determinismu, a druhá je očividný protimluv, chtějí inkompatibilisté svým argumentem ukázat, že ježto nemáme možnost měnit zpětně minulost a ježto nemáme možnost libovolně narušovat vládu přírodního zákona, a stojí-li tu současně teze determinismu jako pravdivá, pak jakákoli alternativa je myslitelná pouze v termínech možného světa, avšak nikoli jako alternativa přítomná už v rámci tohoto světa, neboť ze samé povahy tohoto systému a jeho konkrétní podoby je logicky vyloučený jakýkoli jiný jeho pohyb než ten aktuální. Tento alternativní pohyb není vyloučený o sobě (tak jako například pohyb rychlejší světla, tj. v kterémkoli možném světě), ale je vyloučený spolu s celým tímto světem, který by se tak v sobě samém ocítl v rozporu.

Druhou cestou je pak odmítnutí platnosti závěru spolu s případným pravidlem, které k němu vede. V zásadě se pak staví na odmítnutí přenosu nutnosti, bezmoci či nevyhnutelnosti z premis do závěru.

Jeden z takových argumentů předkládá Michael Slote v práci „Selective Necessity and the Free-Will Problem“, v níž se zaměřuje na argument založený v termínech bezmoci a z ní plynoucí nutnosti a nevyhnutelnosti (totiž, že nic nezmožu s minulými událostmi ani s přírodním zákonem, nemohu učinit nic, co by je změnilo, pročez je toto minulé v této chvíli nutné, nezměnitelné, nevyhnutelné; a protože mé současné jednání z něj plyne nutně podle zákona, je toto mé jednání stejně tak nevyhnutelné a nutné). Na základě tohoto předvedení se snaží ukázat, že pojmy nutnosti a nevyhnutelnosti jsou závislé na kontextu, přičemž v inkompatibilistickém argumentu dochází k tomu, že se používají v kontextech různých. Vyzovuje se v nich nutnost a nevyhnutelnost současné události z nutnosti a nevyhnutelnosti události minulé. Jenomže zatímco minulé událost je nevyhnutelná o sobě, právě jakožto minulé (tj. z povahy věci nepřístupná zpětně kauzaci), současná událost, která z ní vyplývá, je nevyhnutelná pouze vzhledem a relativně k ní, právě v tom smyslu, že z ní nutně vyplývá. Stojí tu tak nevyhnutelnost absolutní, logická, proti nevyhnutelnosti relativní, což má za následek, že v premise argumentu se používá jiného termínu než v závěru. A rovněž tak je jasné, že nevyhnutelnost nějaké současné události v závěru ani nemůže být použita ve stejném smyslu, v jakém je při slovu v případě jejích minulých předpokladů, neboť jejich nevyhnutelnost o sobě vyplývá právě z toho, že jsou minulé a tedy ne-současné. Jestliže se definuje nevyhnutelnost minulého, pak se definuje právě vzhledem k rozdílu se současným, a proto tedy toto současné nemůže se později činit nevyhnutelným stejným způsobem.

[...] we cannot now do anything about past events because they are due to factors that brought them about via a causal chain that did not include our present abilities, desires, etc. [...] But even if our deliberate actions are determined, that determinism operates, nonfatalisti-

cally, by means of (causal chains involving) the approximately coeval desires, abilities, character, and beliefs of human agents.“ (Slote 1982: 19)

Je třeba pak dodat, že Slote takovým způsobem reaguje proto, že tento argument s nevyhnutelností přítomnou v obou premisách považuje za pokus o modernizaci argumentu staršího, který se podle něj prokázal jako vadný. Dává mu asi takovouto podobu: v deterministickém světě je všechno dění a jednání vynucené minulými událostmi ve spojení s nutnými přírodními zákony, a proto, pokud je determinismus pravdivý, jsou všechny naše činy samy nutné. Tento argument pak dále komentuje:

What necessarily results from past events and laws may be necessary only *relative to* those events and laws and will be necessary or unavoidable in itself only if those past events and laws are in some sense necessary. (Slote 1982: 5)

Jestliže se první podoba takového argumentu nezdá být Sloteovi dostatečná právě z tohoto důvodu a jestliže tedy chápe novou podobu jako snahu o zesílení argumentu tím, že se právě ony minulé události předvedou jako nutné o sobě, pak je jasné, proč s takovou změnou nemůže být spokojen a proč se domnívá, že přidáním nevyhnutelnosti na místo první premisy se na pouze relativní nevyhnutelnosti ze závěru nic nemění.

Základní potíže tkví tedy v tom, že a proč se samotná první podoba inkompatibilistického argumentu nepovažuje za platnou, přesněji, v čem se ona relativní nutnost jeví jako nedostatečná, když právě na ní, jak jsme se toho už dotkli, se inkompatibilisté snaží cílit. Je vůbec otázka, zda argument s nevyhnutelností minulosti se nám nabízí jako vylepšení, a nebo jen jako jiné přiblížení téhož. Ať už je tomu ale jakkoli, když uvažujeme o deterministicky určeném jednání, nemyslíme si, že je nevyhnutelné v tom smyslu, v jakém je nevyhnutelné něco minulého, neboť si nemyslíme, že myslitelnost jiného je stejně problematická jako myslitelnost *změny* minulosti. Právě naopak, i při samozřejmém pochopení tohoto rozdílu vidí inkompatibilisté před sebou deterministický svět cele vyplněný nutností relativní, která pramení z jeho fyzikální uzavřenosti a všudypřítomnosti přírodního zákona a současně z toho, že tento celek nevyhnutelně (v absolutním smyslu) nemůže být takto se sebou v rozporu, jakkoli, jestliže přijmeme extrasystémový pohled, samotný tento celek co do své konkrétní podoby jistě už nevyhnutelný být nemusí, přinejmenším pokud nepřijmeme předpoklad podobný tomu Leibnizovu o dokonalém Bohu tvořícím nejlepší možný svět.

Tak nakonec i zde u Slotea nalzáme podobnou tendenci jako v kondicionální analýze termínu možnosti, opírající se o nepochopení toho, že inkompatibilismus pracuje s nutností systémovou (tj. relativní) a nikoli logickou (tj. absolutní, o sobě).

4.4. Inkompatibilismus vs. kompatibilismus - podruhé.

Je tu zřejmá určitá nerovnováha. Inkompatibilismus je původně a hlavně negativní přístup, který má jakési nezpochybněné pozitivní jádro, jež je v něm přítomné jako cosi samozřejmého. V okamžiku, kdy se kompatibilismus negativně vztahuje k tomu, co je odtud vyvozeno, namísto tohoto jádra samotného, je velmi pravděpodobně jeho boj už dopředu prohraný. Jakmile se ovšem odhodlá zpochybnit samo pozitivní jádro tím, že uvažuje o jiném, popírá tím něco, co se jeví jako samozřejmé a proti čemu něco stejně tak samozřejmého postavit nemůže. Ostatně viděli jsme, že i ve snaze toto pozitivní jádro odmítnout je autor takového pokusu na něm stále závislý.

Jakkoli ovšem kompatibilistická obrana proti argumentům o neslučitelnosti determinismu a svobody selhává, přece můžeme jako pozitivní chápat její odhalení, že samotný tzv. *minimální předpoklad* a cokoli na ten způsob není evidentní samozřejmost, třebaže se co samozřejmý základ úvah přijímá, a že o něm lze a je třeba dále uvažovat. Co se snaží taková definice uchopit, jak jasná je a kde se bere její evidence? A co znamená a čím je garantované ono „moci“ v „mohu jednat jinak“? Vidíme, že dosavadní minimální definice je až příliš vágní a umožňuje nejrůznější konfúze. Stačí si pak v takové chvíli vzpomenout na Lutherovo „Zde stojím a nemohu jinak“ či v podobné souvislosti spolu s Bernhardem Weltem uvažovat u zkušenosti svobody, jak je spojena nejen s vědomím otevřených možností, ale také s vědomím nutnosti (kupříkladu při hře na hudební nástroj, kdy se hráč takřka nechá vést skladbou a melodií, v jejíž „jediné“ správné cestě se realizuje – a přece *není nucen* a jeho hra je stále jeho autentickým dílem), a o zmatek je postaráno.⁵³

Samo o sobě je takové „moci“ nedostatečné – není možné je pouze tvrdit, je třeba je také objasnit a obhájit. A to znamená uchopit a předvést *možnost* takového „moci“. Pro takovou možnost pak už přitom nelze argumentovat prostřednictvím otevřených alternativních budoucností, neboť ty naopak mají být uchopeny skrze ni. Jak ale jinak takovou možnost ospravedlnit, než tak, že se předvede jako důsledek nějaké pozitivní skutečnosti? Právě proto samo toto „moci“ nemůže být základem teorie svobody, nýbrž spíše jedním z obsažených a obhájených jejích prvků, a jestliže je lze ve speciální debatě o kompatibilitě dvou pojmů použít, pak pouze podmíněčně a s výhradou, že bez dalšího zkoumání a rozvíjení základů je taková debata nanejvýš jen konceptuálním cvičením.

⁵³ Viz Welte, Bernhard, *Determination und Freiheit*, Frankfurt a.M.: Verlag Josef Knecht, 1969; především pak kapitola: „Freiheit als Spiel und Notwendigkeit“, str. 111-122. „Im Bereiche der lebendig-gründenden Idee und der von ihr begründeten Form der spielenden Freiheit zeigt sich eine Eindeutigkeit, die den Spielenden sagen läßt: Ich *muß* so vorgehen. In der spielerisch-schöpferischen Produktivität ist der Spielende seiner Sache sicher, es gibt für ihn kein Hin und Her und so nicht die Wahl, sondern das Müssen. Und dies deswegen, weil die Idee hell in ihm leuchtet und eindeutig in ihrem Leuchten zeigt, wie alles gehen muß. Gerade aber in diesem Müssen oder in dieser Notwendigkeit ist die Freiheit am freiesten and um stärksten.“ (Welte 1969: 117)

To je ten skutečný, ač možná také jediný, přínos kompatibilistů v jinak zcestné kondici-
onální analýze, že možnost jiného není žádný jednoduchý pojem a samozřejmost, že to není
přirozený začátek, ale už jednostranné východisko a vlastně už první inkompatibilistické ví-
tězství. Svou prohrou ukazují kompatibilisté na to, že prohrát museli a současně že inkompa-
tibilista má už implicitní teorii svobody, kterou ovšem dluží ještě předložit.

Než se ale obrátíme k takovému inkompatibilistickému pokračování a jeho vlastnímu
selhání, pokusíme se ještě porozumět vlastním pozitivním koncepcím kompatibilistickým, jež
jsou také jedním ze způsobů, jak kompatibilitu svobody a determinismu obhájit – jedna věc
je, jak jsou schopné postavit se proti inkompatibilistickým argumentům a jejich intuicím, dru-
há pak, že mohou být schopné samy předvést svobodu, jež součástí deterministického světa
být může.

4.4.1. Kompatibilistické teorie svobodné vůle.

1) Klasická kompatibilistická pozitivní teorie, za jejíž původce jsou považováni Thomas
Hobbes a David Hume, těsně souvisí s už zmíněným pokusem uchopit možnost jiného jednání
v termínech jiného chtění: kdybych chtěl jednat jinak, mohl bych jednat jinak. Tato teorie pak
říká, že jednání je svobodné tehdy, jestliže činím, co chci, tj. jestliže realizaci mého záměru
nestojí v cestě žádná překážka. Jestliže mému činu není bráněno, ať už v podobě nenadálé
události, či třeba jen okovů na nohách, pak je to čin svobodný, neboť činím právě to, co činit
chci.⁵⁴

⁵⁴ Viz Thomas Hobbes, *Leviathan* (Ch. 21, Of the Liberty of Subjects) či David Hume, *Zkoumání o lid-
ském rozumu* (kap. 8, „O svobodě a nutnosti“). Svobodný je pro Hobbesa ten, „that in those things, which by his
strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to. [...] he finds no stop, in doing what
he has the will, desire, or inclination to do.“ (Hobbes 1978: 159, „Of the Liberty of Subjects. What it is to be
free“). „Svobodou můžeme tedy mínit pouze *moc jednat či nejednat podle určení vůle* – tj. rozhodneme-li se zů-
stat v klidu, můžeme, a rozhodneme-li se pro pohyb, můžeme rovněž. Tato hypotetická svoboda náleží nyní pod-
le všeobecného souhlasu všem, kdo nejsou ve vězení či v řetězech.“ (Hume 1996: 135-6)

Je ovšem nutno poznamenat, že přinejmenším u Huma lze nalézt také do značné míry zpochybnění sou-
časného pojmu fyzikálního determinismu, který není vyčerpán pojmem nutného spojení, jak jej získáváme ze
stálého souběhu událostí, tedy z toho, že něco pravidelně následuje po druhém (což je pro Huma právě ta jediná
evidence „nutnosti“), ale je ještě silnějším tvrzením existence skutečného a jakoukoli změnu předcházejícího řá-
du, z něž ona nutnost povstává. „Když zkoumáme působení těles a to, jak příčiny vytvářejí účinky, shledáváme,
že nás naše schopnosti nedovedou v poznání této relace nikdy dále než k holému pozorování, že ty a ty předměty
jsou ve *stálém souběhu* a že mysl je vedena *zvykovým přechodem* po setkání s jedním k víře v existenci druhého.
Ale i když tento závěr o lidské nevědění je výsledkem nejpřísnějšího zkoumání tohoto problému, lidé stále
mají silný sklon věřit, že pronikají hlouběji k silám přírody a uchopují cosi jako nutné spojení mezi příčinou a
účinkem.“ (Hume 1996: 132) Jestliže se tedy považuje Hume za jednoho z prvních moderních obhájců kompati-
bilistického přesvědčení (viz např. McKenna 2004: ch. 3), je třeba to brát především jako historický postřeh o
původu nějaké ideje či argumentu, než jako věcné zjištění, že v dnešní debatě vyžadovaný kompatibilistický ar-
gument tu v původní a čistě podobě je už u Huma přítomen – už prostě proto, že tak jako se u Huma jedná patrně
o značně odlišné termíny determinismu a nutnosti, tak se u něj konsekventně jedná i o jinou kompatibilitu takové
nutnosti se svobodou.

O tomto pojetí se říká,⁵⁵ že je kompatibilní s determinismem, neboť determinismus něco takového jako absenci překážek k uskutečnění nějakého chtění přece nevylučuje. Je ale zřejmé, že v této podobě, založené v tomto jediném principu, se o koncepci schopnou představit spojení svobody a determinismu nejedná a že daleko spíše tu jde o teorii svobody, která se *neohlíží* na charakter světa, resp. předpokládá, že to, s čím svobodné jednání konkrétního člověka souvisí, ať už jako možné skrze absenci překážek, nebo omezené či popřené jejich přítomností, jsou pouze intrasvětové vztahy mezi jednotlivými jsoucnými. Mnohem výstižnější je tedy chápat takový přístup jako nikoli kompatibilní (ježto se nikde nekříží), nýbrž jako nesouvisějící a mimojdnoucí (pročež se nikde nekříží). Zabývá se něčím vposled *jiným*, než důsledky pojmu determinismu, a právě proto se s nimi nikdy nekříží. Z toho důvodu pak také v okamžiku, kdy se s debatou o determinismu a jeho důsledcích propojí a kdy začneme tedy uvažovat o chtění jako o nitrosvětové události, jež je nakonec také jenom podřízena deterministickému charakteru světa (spolu se všemi inkompatibilisty předloženými důsledky o vyplývání takové události z minulých stavů světa), valnou část svého smyslu takové vyjádření ztrácí. Jinými slovy: podstatná část jeho smyslu se vůbec netýká ontologické debaty, ale je spíše založena v kontextu každodenního života, najmě sociálního.⁵⁶

Takový postup toho tedy mnoho neřeší a nevysvětluje a je tak spíše naroveň odvozeným pojmům svobody z kontextů legality či morálky. Můžeme to snad také charakterizovat tak, že to, kvůli čemu neuspěje jako obrana proti inkompatibilistickému argumentu, to jej handicapuje i jako pokus o teorii pozitivní.

2) Jakkoli je ovšem takový přístup nedostatečný, už jen proto, že se nezabývá tím, čím chceme a co je také potřeba, jestliže je v otázce determinismus, je zárodkem koncepce propracovanější, jež už o to, aby byla kompatibilistická, otevřeně usiluje. A i s ní a jejím hlavním principem jsme se tu už setkali, když jsme sledovali argumenty Michaela Slotea.

Přestože se ve svém článku k *selektivní nutnosti* Slote nepokouší rozvíjet ucelenou koncepci a hlavním jeho cílem zůstává ukázat na vnitřní obtíže inkompatibilistického argumentu, můžeme si všimnout základních představ o propojení determinismu s jednáním, jež se tu samozřejmě vyjevují. – Determinismus jistě ve světě je či může být, soudí Slote, ale pokud jde o nás a naše jednání, pracuje prostřednictvím nikoli vnějšího ataku a tak zřetelně, jako je to

⁵⁵ McKenna 2004: ch. 3.1.

⁵⁶ A opět, není náhoda, že v úvodu k tomuto pojetí McKenna píše: „[...] freedom of the sort pertinent to moral evaluation is nothing more than an agent's ability to do what she wishes in the absence of impediments that would otherwise stand in her way.“ (McKenna 2004: ch. 3.1) Protože se to pojetí přijímá jako zasazené do takových souvislostí, přehlíží se jeho ontologická nedostatečnost, a současně se vystavuje námitkám, jež z ontologického hlediska jsou irelevantní, např. když se poukazuje na neschopnost takového pojetí vyrovnat se s příkladem psychické nemoci, pro níž danou osobu za morálně odpovědnou nepovažujeme, přestože jednání této osoby lze stále uchopit v té podobě, že činí, co chce; problém není v tom, že by činila něco, co nechce, nebo nečinila, co chce, ale v samotném původu jejího chtění, který my ostatní jako spoluvůrci morálního prostoru chápeme jako pramen nesvéprávnosti této osoby.

zřejmé z pohybu kulečnickových koulí či z mého vlastního, když mi například někdo podrazí nohy, ale prostřednictvím našeho, řekněme, vnitřního světa, našich tužeb, náklonností, preferencí, předsevzetí, rozhodnutí apod. přímo souvisejících a tak i víceméně současných s naším jednáním.⁵⁷ Proto je pro nás také srozumitelný rozdíl mezi tím, když se děj, který s námi souvisí, pochopí jako něco, co se nám pouze děje (pád na zem), či naopak něco, co sami činíme (následné klení). Slovy Laury Ekstrom, takové pojetí má za to, že ze samotné skutečnosti, že jakýkoli čin je odvozen z minulých událostí, ještě neplyne, že je také vyvolán přímým působením vnějších sil a vnějším donucením; svobodné jednání je to, které vychází z určité (jakékoli) vnitřní kontroly a je odvozeno z Já (že tu toto „Já“ stojí jako zkratka pro výklad dosud neučiněný, není žádná náhoda).⁵⁸

Nicméně zdá se pak takové pojetí být vystaveno dvěma nepřekonatelným obtížím, totiž jak se vyrovnat s vnější manipulací, která ony vnitřní události přímo ovlivňuje (například v případě ďábelského manipulátora Blacka či prostě jen nějakého schopného hypnotizéra), a jak se vyrovnat s vyřešením vnitřního konfliktu soupeřících preferencí a tužeb, z nichž některé jsou nakonec ignorovány, zatímco další vedou k činu; kdy dokonce sám jednající může takový konflikt pociťovat do té míry, že si nepřeje některé touhy vůbec mít. – To jsou ovšem vnitřní problémy koncepce, které nesouvisí s ontologickou otázkou po svobodě a tedy také, jestliže se právě na ni zaměříme, přestávají být samy důležité. To je také důvod, proč se v této části nebudeme zabývat známým Frankfurtovým *hierarchickým pojetím*, jež se snaží právě s ohledem na uchopitelnost vnitřního konfliktu být pojetím výstižnějším a adekvátnějším.⁵⁹ Ostatně sám Frankfurt o své vlastní koncepci svobodného jednání říká, že je neutrální ve vztahu k otázce determinismu.⁶⁰ Jakkoli něco takového ještě neznamená, že je také nutně neutrální ve vztahu ke kompatibilitě, je z toho zřejmé, že se soustředí především na vnitřní problém určité koncepce při současné snaze odhlédnout od jejího vnějšího rámce. Ve vztahu k tomuto vnějšímu rámci tak nepřidává v zásadě nic nového a tedy pokud jde o pochopení to-

⁵⁷ Slotte 1982: 19-21. Můžeme také vidět, že potřeby něčeho podobného je si vědom už také Hobbes, protože je třeba přiznat, že něco takového jako *Klasický kompatibilistický argument* je spíše schéma, shrnující pod jednu značku to, v čem Hume a Hobbes se setkávají, s jehož pomocí pak a díky jeho neúplnosti lépe rozlišujeme váhu různých argumentů a snáze vidíme, jaké další otázky si kompatibilistická teorie musí ještě formulovat a pokusit se zodpovědět. Hobbes píše: „Liberty, and necessity are consistent: as in the water, that hath not only liberty, but a necessity of descending by the channel; so likewise in the actions which men voluntarily do: which, because they proceed from their will, proceed from liberty; and yet, because every act of man's will, and every desire, and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continual chain, whose first link is in the hand of God the first of all causes, proceed from necessity.“ (Hobbes 1978: 160, „Of the Liberty of Subjects. Liberty and necessity consistent“.)

⁵⁸ Ekstrom 2000: 71-2.

⁵⁹ Samotné Frankfurtovo pojetí tzv. *chtění prvního a druhé řádu* (*1st-order a 2nd-order desires*) přijde ke slovu v kap. „5.1. Frankfurtovo hierarchické pojetí“, kde přichází ke slovu otázka determinismu psychologického, právě proto, že svým odhlédnutím od konkrétního pojetí a pojmu světa týká se mnohem více pojmu Já. Tím se také v této práci odlišujeme od zaběhlé praxe přijímat Frankfurtovo pojetí za příklad typické kompatibilistické koncepce, viz např. Ekstrom 2000: 70-77 („Compatibilist Conceptions of Freedom“), či McKenna 2004 („5.3 Hierarchical Compatibilism“).

⁶⁰ Frankfurt 1971: 20 [95].

ho, jaké řešení nám ohled na vnitřní život skrze pojmy našeho chtění v případě jeho vtahu k deterministickému charakteru světa přináší, můžeme klidně zůstat na pozici onoho původního jednoduššího, nehierarchického pojetí působení našich tužeb.

Vrátíme-li se zpět, pak v tomto přístupu se považuje za dostatečné, že ačkoli nejsem definitivním a posledním zdrojem svého činu, neboť jsem stále v deterministickém světě a tedy všechny ony vnitřní předpoklady odvozují se z mě vnějších a předcházejících stavů světa či událostí, přece jsem jakýmsi nutným prostředníkem těchto činů a v tom smyslu také jejich původcem. Či s ohledem na budoucnost, právě tímto naším prostřednictvím a zasazením našich tužeb a voleb do celého procesu jako skutečných jeho kauzálních součástí, je tato budoucnost závislá na nás samotných a v tomto smyslu také vzhledem k nám otevřená – pravda, má už odevždy jednu určitou podobu, ale zato podobu, jejíž jsme my sami nezbytnou podmínkou a tak i jejími původci či přinejmenším průvodci. Kdybychom měli jiné touhy a dospívali k jiným volbám, byla by taková budoucnost jiná. Budoucnost je závislá na těchto našich volbách, přáních, důvodech – a tak je závislá na nás.⁶¹

Jsem tedy svobodný v deterministickém světě nikoli jemu navzdory, nýbrž právě jako jeho součást – jestliže se ovšem zrovna nestřetnu s jinou, která mému pohybu zabrání, či jej nějakým způsobem radikálně promění a vynutí si tak jeho následnou podobu.

Kompatibilistické pojetí tedy může říci totéž, co se považuje za jinak dosti chabý argument ve prospěch existence svobody, že jsme svobodní dokud a protože máme pocit, že jsme svobodní – neboť právě toho rozdílu jsme si vědomi, když něco vychází čistě z nás a je tedy naše, či když jsme vnějšími okolnostmi k něčemu donuceni.

V případě tzv. klasického kompatibilismu jsme dospěli k tomu, že se o kompatibilismus v pravém slova smyslu nejedná, neboť se vyhybá hlavní otázce a problému kompatibility de-

⁶¹ Viz Vihvelin 2003: ch. 5. Na podobných základech se dokonce rozvíjí pokus o obhájení možnosti otevřených *alternativních* budoucností, pokus nahlédnout náš *důvod* jako něco, co není nutné a není jen rozvinutím předcházejících skutečností, a co tedy může být i v závislosti na nás jiné. Člověk je podle toho schopen srovnávat své důvody, vybírat, nebýt slepým prostředníkem, ale skutečnou vahou a vládou, která určuje běh událostí. Je to přístup podobný Frankfurtovu – jenomže tam, kde Frankfurt dává jasně najevo, že mu nejde o pojem determinismu, čímž také obhájuje volbu termínů psychologických a nikoli fyzikálních, stejně jako, že nemusí jedny redukovat na druhé, se zde najednou ukazuje, že se do deterministického rámce přivádí zcela nový a zcela samostatný a nezávislý činitel, který je vyňat z jediné formy pohybu světa, není jeho součástí, ale jakousi z vnějšku zasahující božskou rukou. V rámci deterministických a tudíž i kompatibilistických pojetí je něco takového ovšem zcela nepodložené. Jde nám buď o to předvést svobodu jako slučitelnou s deterministickým charakterem světa, což je od počátku zcela samozřejmě obrázek monistický, neboť tážeme se právě po tom, co můžeme činit jakožto součástí a dítka tohoto světa, nebo o to předvést obrázek dualistický, který ovšem původní otázku zcela opouští. Takový způsob přístupu k problému bezesporu legitimní je – ale nelze jej považovat za jeho řešení, když se jedná o pouhé jeho opuštění. – O to podezřelejší celý takový přístup je v okamžiku, kdy tušíme, že jeho autoři dualistické stanovisko nejspíše formulovat ani nechtějí, a že tedy uvádějí do světa typ entity (a jejího působení), která v něm z principu nemá místo. Podobné obtíže pak nelze obejít tím, že se tu pouze předpokládá existence entity, jež vzešla z deterministického charakteru světa, nicméně se od něj oddělila a osamostatněla, neboť právě to by tu pak mělo být objasněno a obhájeno především, co do své možnosti a slučitelnosti s tímto deterministickým charakterem, to jest oním působením, kauzalitou, přírodním zákonem.

Pro podobně nekritický přístup k předpokladu, že takový v deterministickém jednajícím jedinec, je vskutku jedinec, osoba, že je to rozvažující a racionálně se rozhodující bytost viz též Foley 1978: 425-7.

terminismu a svobodného jednání. Můžeme jeho problém popsat také tak, že zatímco determinismus je formulován ve fyzikálních termínech (a to nikoli náhodou, nýbrž z podstaty věci), samotný tento přístup se soustředí na termíny psychologické. Proto se také s determinismem nevyklučuje, ježto se s ním docela mívá. Nemáme-li i zde být vystaveni v podstatě stejnému problému, je třeba jasně říci, že ony psychologické termíny jsou pouze nepřesným přiblížením událostí čistě fyzikálních. Jenom tak můžeme celou tuto strukturu nahlédnout jako skutečně související s fyzikálním determinismem. Rozlišení mezi vnějším donucením a vnitřním důvodem pak ale není rozlišením mezi nutností a možností, stejně jako mezi fyzikou a psychologií, ale pouze mezi dvěma různými perspektivami. Události, které ve světě probíhají, lze nahlížet z různého odstupů. Můžeme se zaměřovat na elementární částice a s nimi spjaté děje, můžeme se soustředit na jejich konglomeráty a na konglomeráty těchto konglomerátů a všechny ony takřka nekonečně rozmanité události nahlížet najednou v jednoduchém obrazu srážejících se kulečnickových koulí, a stejně tak můžeme jiné takřka nekonečně rozmanité události chápat skrze přiblížení v podobě psychických událostí a strukturních momentů, tedy skrze termíny přání, preferencí, náklonností, důvodů, rozhodnutí apod. Není tu nikdy přání o sobě, důvod o sobě, ale pouze směr pohledu na nějakou sumu fyzikálních událostí, který podobný obraz poskytuje.

Takový pohled na věc je nám ostatně důvěrně známý už z Popperova výkladu. Právě to je totiž na pojmu determinismu (a vůbec fyzikalistickém myšlení) charakteristické, že něco podobného, totiž úplnou redukovatelnost psychologického na fyzikální, nejen *umožňuje*, ale přímo *vyžaduje*. A tak tu v samotných psychologických termínech žádnou záštitu nemáme. Jestliže se pak mluví o tužbách a důvodech jako prostředcích deterministického způsobování našich činů, jedná se jen o velmi nepřesné přiblížení obyčejného fyzikálně-deterministického způsobování. Právě proto také inkompatibilisté ustavičně upozorňují na to, že v takovém rámci je vždy jen jedna fyzikálně možná budoucnost. Pole vnitřního života tu netvoří nic samostatného, ale pouze (co do jeho samostatnosti) zdání. Je to odraz na hladině elementárních fyzikálních událostí. A jestliže ty se zdají být pro svobodu přinejmenším znepokojující, takže dokonce sami tito kompatibilisté snaží se svobodu formulovat *jinými* prostředky, totiž právě odkazem na rovinu subjektivního či psychického, pak se právě na této rovině před nimi neuchráníme. A tvrdit potom, že přesto svobodni jsme, neboť jsme (třebas jenom zdánlivým) celkem, jehož prostřednictvím se něco děje, je pak naroveň tvrzení, že svobodný byl kámen vržený do rybníka, neboť jeho prostřednictvím byly způsobeny na vodní hladině kruhy a na dně zčeřeno bahno, či je-li potřeba příkladu, v němž evidentní vnější vlivy absentují, že je svobodný celek, jež spolu tvoří Tichý oceán se zemskou kůrou, neboť z jejich vnitřních procesů povstala jako jejich svobodný čin vlna tsunami, jež následně smetla zaoceánský parník *Perla moří*. V deterministickém světě je jen omezený typ samostojných celků a vše nad to je pouhým důsledkem nepřesného, odhlížejícího pohledu, a v tomto smyslu také sobě rovno.

Jinými slovy, jestliže je v těchto souvislostech odmítnuto dualistické řešení (založené

v rozštěpení světa, z nějž pouze jedna část vzejde jako deterministická a přitom schopná interakce s onou druhou, samostatnou), které je ovšem vždy už odmítnuto (neboť jinak bychom takový problém se svobodou ani neměli a těmito komplikovanými prostředky se jej nepokoušeli řešit), pak všechny ony vnitřní a myšlenkové děje jsou nutně v deterministickém světě pouhými epifenomeny, jimž žádné autentické a vlastní působení a tedy jakoukoli samostatnost připsat nelze.

3) Jenom velmi obtížně tu tedy lze zachovat zdání normálního pojmu svobody, který nahlédáme jako kompatibilní pouze díky správnému porozumění pojmu determinismu, neboť inkompatibilistické myšlení už vydalo značnou energii (a z tohoto hlediska úspěšně) na to, aby ukázalo jeho důsledky. Nelze tedy než buď opustit definitivně takový pojem svobody a vypracovat nový, nebo přeformulovat a tedy *de facto* opustit pojem determinismu a tím tak na samotný spor o kompatibilitu rezignovat, stejně jako na celý naturalistický rámec a samo paradigma, v němž náš problém vyvstal.

Pokusme se pak sledovat linii, po níž bychom mohli dojít k jinému, deterministickému pojetí světa adekvátnějšímu pojmu svobody. Je pak třeba uchopit determinismus odvážně a explicitně jako do té míry všeobecný rámec a všeprostopující princip, že vysvětluje po svém (totiž fyzikálně) i působení takových věcí, jako jsou preference, přání, touhy, volby či rozhodnutí. Ty jsou tu zástupcem téhož vnitřního, myšlenkového světa, jehož součástí je i nějaký, jakýkoli, pocit a s ním související pojem svobody. Jestliže se nespokojíme s polovičním vysvětlením a dovedeme toto myšlení do krajnosti, je myslitelné posléze pouze jediné založení kompatibility svobody a determinismu – tento pocit, sebevztah či sebepojetí je pak sám jednou z mnoha přírodních událostí, ve stejném smyslu, jako v případě ze skály erozí uvolněného kamene, pocitu hladu či touhy činit dobro a zlému slovu oplácet vlídným úsměvem. Odtud pramení jediná možná slučitelnost, že veškerá reflexe, která vede k představě, pojmu a připisování si svobody, je součástí deterministického kola jako také nutně deterministické dění.

Takové pojetí svobody je čistě formalistické – a jeho součástí je i to, že jiné být ani nemůže, neboť veškerá naše nejen přání a rozhodnutí, ale také náš sebevztah a reflexe na naše jednání, související s možným tvořením pojmu svobody, nejsou důležité a skutečné z hlediska toho, co se snaží uchopovat, ale pouze jakožto součásti jednoho univerzálního kauzálního řetězce – něco takového není skutečné pro to, jak to vypadá, ale pouze a jen v tom smyslu, že se takto nutně odehrává.

V těchto mezích je pak svoboda jako koncept a představa samozřejmě slučitelná se vším ostatním, co se odehrává v deterministickém světě, tedy například i s uvažováním o determinismu a s přesvědčením, že takové pojetí je nerozumné a že svobodu v něm nikdy uchopit adekvátně nelze, stejně jako s tímto deterministickým charakterem světa samotným, neboť je jeho plodem a je součástí jeho řádu. A to ve zcela stejném smyslu, v jakém mohou být vedle

sebe na papíře napsány dvě opačné věty (například zde, v této práci a na tomto papíře: právě teď venku za mými okny prší; právě teď venku za mými okny neprší). Ježto to jediné relevantní je, zda a kde jsou na papíře napsány, je samotný jejich obsah nicotný – a vlastně ani žádný není. V deterministickém světě tedy proto také žádné *správné* a *nesprávné* není, stejně jako pravda či lež – je tu pouze to, co je, a to vše je si zcela rovno, v důvodech svého vzniku i v svém z formálního hlediska stejném postavení.⁶²

Takový argument je nevyvratitelný, jakkoli sebe sama pak z hlediska obsahu činí zbytečným a bezsmyslným (jak jsme se to už naučili u Karla Poppera), a tedy se ho žádné inkompatibilistické negativní argumenty nejsou s to dotknout. Současně ovšem se není schopen dotknout ani on jich. Právě proto, že termínu svobody dává zcela nový význam.⁶³

Pozoruhodné pak na takových koncích je, že jakožto pojetí kompatibilistické staví se tento přístup nakonec na pozici inkompatibilistického pojetí tvrdého determinismu, které říká, že svobodné jednání, jak bychom mu jinak chtěli porozumět a jak si jeho možnost připisujeme, nejen že je v rozporu s deterministickým charakterem světa, ale také právě proto, že svět je vskutku deterministický, je něčím zcela vyloučeným a jakožto idea nesmyslným. Ježto je svět deterministický, pak v něm z principu taková svoboda, jakou jinak můžeme připisovat mimosvětskému všemohoucímu bohu, totiž svoboda přerušovat a začínat kauzální řetězce, být prvním počátkem či nehybným hybatelem, není, neboť žádné nitrosvětské jsoucno takovou mocí disponovat nemůže – a proto v něm také nejsou přítomné žádné skutečné alternativy, nýbrž pouze nejvýše deterministicky podložená zdání alternativ.

Do takových mezí dovedený kompatibilismus je jistě smysluplný a plnohodnotný, ale současně také vysoce neplausibilní. A tedy se musíme ptát, zda právě proto nemáme odmítnout samu myšlenku možnosti determinismu. Není pak takový obrázek takřka dokonalé *reductio ad absurdum*, jež ukazuje vadnost našeho předpokladu, jímž teze determinismu je? Díky tomuto argumentu, pravda, vidíme, že deterministický svět *lze* myslet a to dokonce tak, že se ničím neliší od toho našeho, včetně naší zkušenosti s ním. Ale jaký bychom měli mít důvod pro to, abychom jej tak skutečně mysleli? (Krom důvodu, jímž je determinismus sám, jenž pak způsobuje mimo jiné to, že já něčemu takovému nutně nevěřím, zatímco někdo jiný naopak nutně věří.)

Tato pozice je tedy do té míry radikální, že nakonec pro nás nemůže být ničím jiným

⁶² Odhlížíme-li přirozeně pro chvíli od rozdílu mezi skutečným celkem, který s jinými interaguje, například atomem či spíše elementární částicí, a celkem kombinovaným a zdánlivým – zde se srovnávají spíše ony celky zdánlivé, neboť o ně především nám v přemýšlení o svobodě jde.

⁶³ V poněkud jiných souvislostech, nicméně pro nás zde stále velmi příhodně A. J. Ayer píše: „And by so doing they are able to say not only that a man can be acting freely when his action is causally determined, but even that his action must be causally determined for it to be possible for him to be acting freely. Nevertheless this definition has the serious disadvantage that it gives to the word ‚freedom‘ a meaning quite different from any that it ordinarily bears. [...] but this is no more a solution of our present problem than the fact that the word ‚horse‘ could be arbitrarily used to mean what is ordinarily meant by ‚sparrow‘ is a proof that horses have wings.“ (Ayer 1954: [18-9])

než jen určitým myšlenkovým experimentem, který ukazuje, jak jedině lze myslet skutečně upřímný pokus o sladění fyzikálního determinismu a svobody. Což nám současně umožňuje nahlédnout, k jakým asi změnám na úrovni našich předpokladů o povaze světa dochází, jestliže determinismus přestane být chápán poctivě jako fyzikální, a převezme se jen určitá jeho část, která si zachová do značné míry neurčitou podobu, aby mohla bazírovat na propojení událostí a jejich vyplývání a přitom se nemusela cítit povinna rozvádět samu sebe až do těchto krajností. Takový přístup nicméně, jakkoli je pro něj v jistém ohledu snazší argumentovat než pro onu verzi absolutní, je pak už jen určitou hrou, která se spokojuje s předstíráním a na zásadní otázky rezignuje

Jediný způsob pro kompatibilismus pak, jak může vyhovět některým svým intuicím a popřát sluchu pochybnostem o tom, co mohou svými pokusy přinést inkompatibilistické teorie pozitivní (pochybnostem, jež se docela záhy ukáží jako náležité a správné), je celé pole této debaty opustit, rezignovat na tuto stávající, s počátky moderní vědy propojenou metafyziku a s ní související ontologii, a pokusit se celý rámec svého myšlení přetvořit ve snaze nalézt novou a lepší tvář světa; s tím ovšem, že jakmile něco takového skutečně učiní, kompatibilismem v pravém slova smyslu být přestane.

4.4.2. Inkompatibilistické teorie svobodné vůle.

Zatímco kompatibilistické teorie se (neúspěšně) snaží sladit pojem svobody s pojmem determinismu, inkompatibilistické teorie (přírozeně pak teorie libertariánské, které svobodu přijímají, narozdíl od tzv. tvrdého determinismu, který chápe inkompatibilitu jako důvod, proč svobodu odmítnout) se musí snažit ukázat, jak je svoboda v indeterministickém světě možná a myslitelná. Mají tedy před sebou problém do určité míry jiný – a proto také jiné bude i jejich selhání.

Tyto teorie se obvykle dělí do tří základních skupin: 1) nekauzální koncepce (jednání jakožto událost ve světě není ničím zapříčiněné), 2) koncepce založené v tzv. *agent-causation* (jednání jakožto událost je zapříčiněné mnou jakožto činitelem), 3) a kauzálně-indeterministické koncepce (jednání jakožto událost má příčinu v události předchozí, toto spojení však není deterministicky nutné). Jak se snad ještě ukáže, 1) a 2) tvoří společnou skupinu vysvětlení, v níž hlavním rozlišujícím znakem je, že tam, kde jedny teorie končí u toho, že jednání z událostního hlediska není zapříčiněné událostí předcházející, snaží se jiné teorie pokračovat úvahami o tom, v čem neudálostním pak takové jednání zapříčiněno být může. To současně ale také ukazuje jinou, ač související asymetričnost takového soupisu, že totiž 1) se vyjevuje jako do značné míry jiný typ úvahy, než 2) a 3), o němž právě proto, že se nesoustředí na to, *jak* je svoboda v indeterministickém světě možná, lze právem pochybovat jako o

regulérním inkompatibilistickém pojetí. Zde ovšem budeme prozatím sledovat klasické rozlišení a k tomuto hraničnímu aspektu řešení typu 1) se obrátíme později.

1) První pojetí se zdá být prosté – v deterministickém světě jedna událost způsobuje nutně druhou a tak svoboda v něm, jakožto možnost jednání nevynuceného, není přípustná. Je tedy nutno takové jednání myslet jakožto komplexní událost, na jejímž začátku je určitý základní bod, který není už dále uchopitelný a vysvětlitelný skrze odkaz k události předchozí. Jedná se o jakousi *základní událost*, která sama nemá vnitřní kauzální strukturu, není ničím způsobena, a která je původcem následujícího jednání, jež je díky tomu indeterministické a může tak být svobodné. Tento bod, tuto základní událost je pak možné nazvat třeba aktem vůle či rozhodnutím („*volition*“), ačkoli platí, že samotné nové jméno ještě není vysvětlením. Z událostního hlediska se jedná o událost nezapříčiněnou a indeterministickou.

Proti takovému přístupu lze stavět různé námitky.

Za prvé, jestliže událost není zapříčiněná, co ji pak činí nenahodilou? A není pak vyloučena jakákoli možná kontrola vlastního jednání, jestliže jeho začátek právě nahodilý je? Lze tu vůbec myslet něco mezi determinací, jakožto nutností a vyplýváním, a indeterminací, jakožto žádnými prostředky neuchopitelnou náhodou? Jestliže neexistuje žádná vazba s předchozím okamžikem, pak tu není žádná vazba vůbec a tedy ani se mnou samotným – takové jednání pak jednáním vůbec není, ale jen jednou z mnoha či mála jiných v tomto světě přítomných indeterministických událostí, či přesněji, je pouze derivátem takové, patrně na elementární úrovni odehrané události.⁶⁴

Na to se pokoušejí teoretici tohoto typu inkompatibilistické pozitivní teorie odpovědět, že tím, co odlišuje odtud se odvíjející svobodné jednání od bezdůvodné náhody je právě *důvod*, skrze nějž je takové jednání jakožto událost uchopitelné. Svobodné jednání není čirá a bezvýznamná nahodilost – je to jednání založené v důvodu, záměru, přesvědčení, touhách či odhodlání jednajícího, nasměrované k nějakému účelu. Důvod je tím pravým a dostatečným rozlišujícím znakem a principem.

[...] a reason for which an agent acts is the sole positive condition that is required to explain the nonchaotic performance by an agent of her free action. A reason provides a basis for the agent acting in one way as opposed to another (or not acting at all) without *causally* determining the agent to act (or not to act) in the way in which she does. (Goetz 1988: 311)

⁶⁴ V té souvislosti lze dokonce také někdy zaslechnout argument ve prospěch možnosti svobody právě skrze na elementární úrovni založenou indeterminaci odehrávající se v mozku, např. v souvislosti s principem neurčitosti.

To nás ale přivádí k *druhé námitce*. Jestliže takové základní události nic nepředchází, pak nemá smysl mluvit o tom, že vychází z předcházejícího důvodu – takový důvod tu není uchopitelný a samozřejmě ani nepůsobí a *de facto* důvodem jednání není. Neboť buď něco činním z nějakého předchozího důvodu a pak je tu spojení s tímto předcházejícím okamžikem a současně tak neplatí indeterministický předpoklad, nebo naopak tento předpoklad platí, ale pak tu žádné spojení a žádná návaznost na předcházející momenty není. Pojem důvodu podle toho nelze myslet mimo determinaci a naopak indeterminovanou akci, tj. akci, jíž předchází z kauzálního hlediska jasná cézura či *nespojitosť*, nelze uchopit či spojit s předcházejícím a tedy *spojeným* důvodem. Jak by vůbec bylo možné myslet důvod jednání indeterministicky?

Stewart Goetz stejně jako Carl Ginet se domnívají, že taková námitka je lichá a mýjí se cílem především proto, že důvod není pojmem kauzálním, nýbrž teleologickým či účelovým.⁶⁵ Důvod neumožňuje uchopit jednání díky tomu, že by je zapříčiňoval, nýbrž tím, že zakládá jeho smysl. A tak jako je důvod jiný pojem, tak je jiné i vysvětlení jednání skrze odkaz na jeho důvod. Právě proto, že je vysvětlením jiného typu, nelze důvodové vysvětlení spojovat s otázkou determinismu či indeterminismu a tedy přirozeně proti němu z jejich pozic ani něco namítat.⁶⁶

Při bližším pohledu se pak ukazuje, že důvod nejen že postrádá vztah kauzální, ale vlastně vůbec a obecně přímý vztah temporální. Jak se snaží ukázat Carl Ginet, mé jednání nemusí být uchopitelné pouze s ohledem na důvod časově předcházející, může stejně tak být inteligibilní s odvoláním na intenci, jež je s tímto jednáním současná – například intenci vpustit čerstvý vzduch do místnosti provázející mou snahu otevřít okno. Časový charakter v takovém vysvětlení není nutný ani podstatný. Vysvětlení se tu nepodává v podobě posloupnosti událostí, ale v termínech intencí a záměrů. Pravda, velmi často lze takové vysvětlení spojit s předešlou úvahou a posloupností, například že usínám proto, že v místnosti je vydýchaný vzduch, pročez dospěji k záměru čerstvým vzduchem se osvěžit a tedy se zvednu, přejdu k onu a otevřu je. Jakkoli často tomu takto je, rozhodně z toho neplyne, soudí Ginet, že nemůžeme něco takového činit zcela spontánně. Jinými slovy, bez možnosti takového vysvětlení skrze současnou intenci, jak je přístupná skrze vysvětlení důvodové, je velmi mnoho

⁶⁵ Goetz 1988: 313. Ginet těch termínů výslovně nepoužívá a spíše hovoří o „intenci“, význam je však velmi podobný. Pro podobné pojetí viz také Kane 1989: 231, kde nalézáme pozoruhodný průnik s konkrétní úvahou o indeterminaci na elementární úrovni, k níž se vyjadřuje předchozí poznámka: *náležitá inkompatibilistická teorie, soudí Kane, potřebuje „(a’) some macroscopic indeterminacy founded on microscopic indeterminacy, and (b’) some account of the agent’s willing and acting for reasons that will render choices or actions ‘teleologically intelligible’, though not determined.“*

⁶⁶ S tím souvisí polemika o kauzální charakter spojky „because“, jíž ve svém článku vede Goetz s Donaldem Davidsonem a k níž se vyjadřuje i Ginet. Pro Davidsonovu formulaci přesvědčení, že jakkoli lze „because“ uchopit jako teleologický termín, přece je v jádře stále termínem kauzálním, viz např.: Davidson, Donald, „Actions, Reasons, and Causes“, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press 2001, pp.3-19 [in: *Journal of Philosophy* 60 (1963)]. Zde ovšem tuto debatu blíže nesleduji z důvodů, k nimž se záhy v tomto oddíle dospěje a pro něž má zde tato kontroverze smysl pouze ilustrativní. Je v zásadě docela jedno, jaká interpretace „because“ je lepší, důležitější zde je otázka, do jaké míry a zda vůbec může nekauzalistické pojetí „because“ *přispět* k obhájení možnosti inkompatibilistické svobody, neřkuli ji založit.

spontánních a přece rozumných a smysluplných činů neuchopitelných.⁶⁷

Jádrem jejich řešení je tedy důraz na jinakost důvodového vysvětlení. To ovšem není jediný rozdíl a ani ne ten prvotní. Zdá se, že čím především se tento přístup odlišuje od dosavadní debaty, včetně pokusů o jiný typ inkompatibilistické pozitivní teorie, je samotné celkové zaměření na vysvětlení svobodného jednání nikoli co do jeho možnosti, ale co do jeho aktuálního tvaru. Neptá se po tom, jak je svoboda možná, ale po tom, jak lze konkrétní čin uchopit, za předpokladu, že svoboda samotná a její možnost v otázce není – není problém svoboda ve světě, ale pouze popis a uchopení svobodného jednání.

Právě proto také nakonec odkaz na důvod neodpovídá na první námitku, jež se ptá, zda není vyloučena má kontrola nad takovým kauzálně nezaloženým jednáním. Kde je tu záruka, že není nahodilé? Na to Ginet ani Goetz svým „důvodem“ neodpovídají, ale spíše na samu otázku rezignují, říkouce, že aby se zabránilo této nahodilosti, není třeba ničeho dalšího jiného mimo samotné toto jednání, co by garantovalo to, že toto jednání nebude založeno na náhodě; že není nahodilé, protože není nahodilé.⁶⁸

Jak Ginet, tak Goetz mají za to, že druhá námitka nerozumí pojmu důvodu. Říkají, že důvodové vysvětlení je vysvětlením jiného typu. Ale druhá námitka zdaleka tak hloupá, jak by se na základě jejich obrany mohlo zdát, není. Je vlastně vůči nim a jejich vysvětlení vstřícná – namísto toho, aby poznamenala, že se tu zavádí cosi nového, co dosud není vysvětleno nejen co do významu, ale také co do možnosti, hlavního principu, ba přímo založení, snaží se jejich důvodu rozumět jen jako určité zkratce. Ginet a Goetz to odmítají – ovšem tím se vystavují mnohem zásadnější námitce. *Co je tento jejich důvod? Jak je přítomen ve světě? Jak je možný ve světě? Co za událost, co za dění v jednajícím důvod je? Etc.*

Ginetovi se zdá divné, že něco tak zjevného a samozřejmého jako je odlišnost důvodového vysvětlení v dosavadních debatách jakožto samozřejmost nevystupuje, že dokonce musí důvod jakožto jiný typ vysvětlení objasňovat a hájit. Dokonce se dostává k poukazu uprostřed těchto debat zcela ojedinělému. Na vině, že se necháváme ztrhnout do takové slepé uličky, je jen přílišná váha explanatorního paradigmatu vzešlého z přírodních věd, v němž tím, co poskytuje explanatorní spojení, jsou pouze a jedine fyzikální zákony, jež řídí přechod mezi stavy světa či jedné události v druhou. V tomto pohledu můžeme jednu událost vysvětlit pouze v termínech události jí předcházející a pravidlech řídících změnu jednoho ve druhé.

⁶⁷ Ginet 1989: 32-3. Ginet v té souvislosti mluví o „anomických dostatečných podmínkách vysvětlení“. Tyto podmínky, jak je dále vysvětluje, „obviously do not entail that there is any true law covering the case (any nomic explanation of the action), but do involve another sort of obviously explanatory connection between the explained action and its explanans.“ (Ginet 1989: 31) Toto explanatorní spojení je pak založeno v tom, „that the action have been accompanied by an intention with the right sort of content.“ (Ginet 1989: 32)

⁶⁸ Viz Ginet 1989: 22.

Perhaps the error is less surprising if we see it as case of overgeneralizing a well-understood and highly respected paradigm, in this case the explanatory paradigm of the natural sciences where laws of nature are what make explanatory connections. Fascination with this paradigm can, it seems, blind one to the fact that the explanatory paradigm of our ordinary reasons explanations of actions is quite different. *There an internal and referential relation is sufficient to make the explanatory connection and has no need of a nomic connection.* [Kurzíva je má – pozn. DB] Neither does it rule out a nomic connection. Reasons explanations are not *indeterministic*, only *adeterministic*; but that is all that the defense of incompatibilism requires. (Ginet 1989: 43)

Zdá se ovšem, že tato pozice stále není dostatečně radikální a současně že je stále v jádře poznamenána oním neblahým nezájmem o samotný původ možnosti indeterministického a svobodného činu, jak se ukazuje ze zaměření na *vysvětlení* a nikoli *způsobování*. Ostatně můžeme si všimnout Ginetova poukazu, že druhý typ vysvětlení ono vysvětlení klasické *nomické* nevyklučuje a nepopírá, nýbrž spíše jen doplňuje tam, kde samo toto *nomické* nestačí, protože se nemá oč opřít. *Nomické* vysvětlení tu však nestačí právě s ohledem na svobodu, která není zpochybňovaná, která zde vlastně má stejnou pozici jako v případě otázky po morální odpovědnosti.

Problematičnosti Ginetova přístupu si snad budeme jasněji vědomi, když prozkoumáme samotný pojem *nomického* vysvětlení. Z jeho polemiky s J. S. Millem v 3. oddíle citovaného článku vyplývá, že pod pojmem zákona, jak je základem *nomického* vysvětlení, lze tu rozumět i cosi jako zákon psychologický, ať už obecný (například, že k jednání vede vždy ten nejsilnější motiv) či konkrétní (například že nějaký motiv je vždy silnější než jiný nebo že určitý motiv vede k určitému jednání). Právě z kritiky tohoto přístupu aplikovaného na jednání odráží se Ginetova obhajoba jinakosti důvodového vysvětlení, jež ovšem v inkompatibilistické debatě (v níž jde právě o determinismus fyzikální), nestojí už proti psychologickému zákonu, ale proti zákonu jasně a přísně fyzikálnímu, vedle něhož se něco takového jako zákon psychologický jeví být pouze produktem pojmového zmatení.

Je pak na místě si připomenout, že jakkoli počátek fyzikalistického způsobu myšlení (s nímž tu problém možnosti svobody, o nějž jde, vzniká) tkví také patrně v potřebě a tendenci vysvětlovat jednu událost skrze událost ji předcházející, přece se tu nakonec nejedná jen o poskytování důvodů a vysvětlení, o seznamování se s jedním neznámým na základě spojení s něčím jiným předcházejícím, ale o pokus nalézat skutečný pevný řád za změnou, k níž v těchto událostech dochází, o pokus popsat a formulovat ji jako přechod z jednoho do druhého, a v tomto smyslu tak charakterizovat i celý svět jakožto obecný rámec takových změn. Ostatně právě proto nám v souvislosti s tímto myšlením vzniká problém se svobodou a její možností, že nás netrápí ani tak to, zda vůbec a jak případně by bylo možné ve svobodném

světě fyzikalistickými prostředky svobodné jednání uchopit, nýbrž to, zda ve vztahu k ontologickému zázemí tohoto myšlení má myšlenka svobody vůbec smysl.⁶⁹

Uvažuje-li se o přechodu jednoho v druhé na základě jasného předcházejícího pravidla, tedy o zákonitosti a vyplývání, pak tu nejde pouze o přechod jednoho stavu ve stav druhý, tedy ve smyslu časové posloupnosti, ale také o změnu a vyplývání strukturální, tj. ve smyslu jakési hierarchické závislosti, jež umožňuje vysvětlit makrovlastnosti na základě charakteristiky mikročástic – například v případě viskozity kapaliny či jejího povrchového napětí. Zákon tak umožňuje vysvětlit jednu událost z jiné, ji předcházející, stejně jako nějakou vlastnost z vlastnosti jiné a původnější, neboť to vše vyvěrá ze základního přesvědčení o tom, že ono první je příčinou druhého. *Protože je příčinou, může být i důvodem.* Čili nejedná se tu *pouze* o vztah, řekněme, epistemický, nýbrž o *vztah epistemický, jak dává smysl jenom díky tomu, že odkrývá hlubší a původnější souvislost ontickou, a tedy založení možnosti takového vztahu v nějakém principu ontologickém.* Co pak tedy činí toto paradigma tak silným, není jenom jeho explanatorní síla, ale právě také to, že se považuje za ontologicky věrné, s tím, že právě proto je tak účinné. Rozvedení a zobecnění takového přístupu, jehož si Ginet všímá, pak není zvláštní a nenutnou úchylkou, ale naprostou samozřejmostí a nutností. Celý tento rámec by přestal dávat smysl, kdyby se považoval pouze za částečný. Jeho vysvětlení není založeno v hledání předchozího, ale spíše v hledání původního, základního a skutečného. Tekutost vody je něco, co je způsobené charakteristickou podobou jejích molekul – a ta je tu pak původnější a snad možno říci ontologicky základnější, než onen důsledek, k němuž dochází, vyskytuje-li se tato molekula v těsné blízkosti s jinými, takže s nimi na základě svých i jejích vlastností vytváří určitý systém. Vysvětlení z dřívějšího či strukturálně původnějšího může být vysvětlením právě jen proto, že jedno vykazuje ve vztahu k druhému jakožto nutně předcházející a v případě závislosti strukturální i jako to skutečnější.

Je nezbytné pak nahlédnout, že do podobného rámce – jestliže už jej přijímáme – lze zcela spolehlivě v teorii přivést i člověka a jeho vlastní pohyby. Fakt, že můžeme zdánlivě spontánní jednání vyložit v termínech současné intence, totiž ještě neznámá, že je nelze vysvětlit v termínech událostí fyziologických. Přestože člověka jakožto organismus neznáme dokonale, stále *v rámci tohoto pojetí světa* a jeho pravidel chápeme, že i v jeho případě lze veškeré makrovlastnosti redukovat na mikrovlastnosti, že jeho přání, záměr či třeba pocit hladu je něco, co je založeno v tělesných a mozkových dějích, ve stavu organismu stejně jako v konkrétních buňkách a jejich změnách.⁷⁰ Je jasné, že takové vysvětlení je pak zásadně odlišné od toho poskytnutého v termínech důvodů či intencí – ale tak tomu je ze stejného důvo-

⁶⁹ Tedy problém, který v souvislosti s psychologickým zákonem vůbec vyvstat nemusí a snad ani nemá.

⁷⁰ Například s ohledem na to, že organismus nějak vnímá, jak se má a že je mdlý, protože mu chybí čerstvý, chladný, na kyslík bohatý vzduch, což je třeba chápat jako sadu nejrůznějších procesů a událostí, jež vedou k tomu, že je zformována skrytá intence jakožto důsledek a tedy i jakožto událost deterministicky uchopitelná, vedoucí ke konkrétnímu pohybu (jímž během řeči a takřka automaticky otevírám okno), na nějž v jeho průběhu nebo ještě lépe po něm můžeme reflektovat a formulovat cosi na způsob pojmu intence současné.

du, z jakého jsme tu už jednou odmítli snahu argumentovat termíny psychologickými tam, kde jsou nám termíny fyzikální nepohodlné.

Robert Audi to uchopuje výmluvným způsobem:

[...] the worry I have in mind is this: if my mental states are determined by my physical ones (say by certain brain-states), why should we attribute causal power to the former rather than to just the latter? The physical states are more basic, and it seems natural to suppose that mental ascriptions are simply our common-sense way of referring to underlying states and events which carry the real causal power. *This is not to deny that actions are explained when intentionalistic explanations are given; the claim is that the real explanatory, or at least causal, work [...] is done by the properties underlying the beliefs, wants, or intentions to which we ignorantly refer in appealing to the latter.* (Audi 1993: 60)⁷¹

Celé toto paradigma je založené nikoli na *zapomenutí* psychologického díky klamavé záři fyzikálního, nýbrž na *redukovatelnosti* psychologického na fyzikální⁷² a s tím tak i obsahového na formální. A to právě proto, že ono fyzikální vnímá jako skutečnější a že toto vyplývá i z jeho světového názoru, z jeho termínů události, stavu světa, kauzace a přírodního zákona. V okamžiku, kdy Ginet toto myšlení na jednu stranu přijímá (neboť neříká, že je špatné jako takové) a na druhou stranu je doplňuje o něco, co je podle něj nepominutelné, avšak do tohoto rámce se nevejde, zdá se být pak takový postup a přijetí takového doplnku poněkud *ad hoc*.

Given fixed laws of nature, a given antecedent situation has the potential to explain nomically and deterministically at most one subsequent alternative development. But the same antecedent state can explain in the anomic, reasons way any of several alternative possible subsequent actions. (Ginet 1989: 40)

Že přírodní zákon řídí změnu a vyplývání – a díky tomu umožňuje prostřednictvím svého pevného uchopení jednotlivé fáze a strukturální momenty vysvětlovat – je přesvědčení především ontologické – a právě proto je tak explanatorně silné. A takové přesvědčení nelze ze zvyku částečně přijmout a spolu s tím částečně nepřijmout tam, kde se zdá být příliš omezující. Carl Ginet velmi správně vidí, že jsme tu uprostřed určité pasti, jež nám nedovolí vidět nic mezi nahodilostí indeterminace a nutností determinace, ale chybně se zabývá *pouze* tím, že na

⁷¹ Kurzíva je má.

⁷² Na redukovatelnosti, tj. na tom, že je lze převést do formy adekvátnější, tedy nikoli na tom, že by jako takové jiné, např. psychologické vysvětlení nebylo možné, což je právě něco, co zřejmě Ginet na vědomí nebere.

začátku je určité explanatorní paradigma diskvalifikující explanaci v termínech důvodů, a ne už tím, že je tu také určitá ontologická představa, v jejímž rámci posléze fyzikálně-nomický typ explanace dává smysl.

Jestliže tedy chceme překonat čistě formalistický pohled na události ve světě a nalézt a obhájit také nějaký obsah, na nějž vysvětlení skrze důvod jednání cílí, nestačí pouze odmítnout takovou absolutní redukovatelnost psychologického na fyzikální jako hloupý předsudek, ale musí se také odmítnout i sama podoba světa, s níž takový redukční přístup souvisí, a tedy i samotný pojem kauzace či přírodního zákona jako způsobu vlády a principu změny a pohybu ve světě. Něco takového lze předvést pouze tehdy, když se objasní, jak se v tomto světě, který jinak stále nahlížíme klasickými prostředky souvisejícími s pojmy determinismu, resp. indeterminismu, vůbec může objevit takové jsoucno, které se z jinak všeobecného typu způsobování vymaní a použití vysvětlení v termínech psychologických ze sebe sama ospravedlní. Proto nestačí předložit argument metodologický (jakým odkaz na nesamozřejmost určitého explanatorního paradigmatu je), nýbrž je třeba usilovat o argument ontologický, který umožní uchopit takový celek, jehož určitá a hlavní podoba není přístupná skrze popis jeho jednotlivých částí, který jakožto celek je více než jen souhrn těchto částí – což Ginet nejen že nečiní, ale hlavně ani potřebu něčeho takového nenaznačuje.⁷³

Ginetova pozice není z hlediska debaty, již se účastní, srozumitelná a není s to se dotknout námitek vycházejících z dichotomie indeterminace (náhoda) vs. determinace (nutnost). (Ostatně proto také tradičně takový typ vysvětlení platí v rámci těchto debat za nejslabší a vlastně i kuriózní.) Tam, kde se Ginet, jak se zdá, ptá po možnosti vysvětlení a popisu jednotlivých možných cest vycházejících z nějakého rozcestí, ostatní inkompatibilistické snahy (právě díky střetnutí s teoriemi a námitkami kompatibilistickými) chápou, že musí nejprve objasnit samu vůbec možnost a uchopitelnost rozcestí jako takového.

V tomto vysoce inspirativním a přece také do značné míry problematickém Ginetově pokusu lze i díky tomu detekovat důležitý vnitřní problém. Ať už se Ginetovi ono nekauzalistické, anomické a adeterministické vysvětlení jakkoli daří, či nedaří obhájit, přece tak dosud není učiněno v takovém rozsahu, že by byla takto vysvětlená událost *totožná* s událostí z fyzikálního hlediska indeterministickou a současně se *vylučovala* s událostí z fyzikálního hlediska deterministickou. Jakkoli silný může Ginetův argument být, přece se nakonec nedo-

⁷³ Je spravedlivé doplnit, že sama Ginetova slova o nedostatečnosti dosavadního explanatorního paradigmatu tvoří až samotný konec práce a nejsou předložena jako ucelený argument, tím méně jako rozvinutá koncepce, nýbrž jen jako jakýsi závěrečný poukaz na kontext, jehož se taková úvaha účastní. Současně – a především – tu ovšem hrají také roli předběžně zformované obrany před následující předpokládanou kritikou a protiargumentem. Právě proto ale také má-li takové vyjádření mít váhu, na níž se spoléhá, argument potřebuje a to především argument ontologický, aby vůbec smysluplnost jiného typu explanace mohla být obhájena, když Ginet zprvu zavedený ontologický rámec přijímá a v něm své pojetí možnosti nekauzalistického vysvětlení formuluje. Jeho odkaz na explanatorní paradigma může pomoci v obhajobě *jinakosti* nějakého typu vysvětlení – ale neřeší nic ve věci jeho *smysluplnosti* a *oprávněnosti*.

týká toho, oč jde, a tím je právě myslitelnost indeterminismu a indeterministické události jakožto jádra inkompatibilistického a libertariánského pozitivního řešení.⁷⁴ Právě v tomto momentu se ukazuje nedostatečnost koncepce takového explanatorního dualismu. Aby inkompatibilistická svoboda byla možná, musí být zřejmé a pochopitelné, že anomické vysvětlení z důvodu míří tamtéž co vysvětlení nomické, ovšem mnohem případněji a výstižněji a proto také mnohem úspěšněji, jak se ukazuje z toho, že má být řešením problému s dichotomií nutnost-náhoda vysvětlení nomického (necháme-li stranou to, co dosud je zamlčeno, a sice otázku samotného základu a záštity možnosti něčeho takového, povahy onoho jsoucna, jehož pohyb takto může být uchopen). A současně s tím zdá se být velmi problematické, že obdobný typ vysvětlení vůbec není vyloučen tam, kde po ruce jasné a funkční vysvětlení nomické je. Nebylo by snad možné s podobným typem vysvětlení přistoupit i k jakékoli jiné a s člověkem nesouvisející přírodní události? Typickým příkladem je blesk jako projev i nástroj rozhněvaného a trestajícího boha. Co rozlišuje případnost a nepřípadnost toho kterého vysvětlení v tom či onom případě? I přes to, nebo snad právě proto, že anomické vysvětlení je skutečně jiného typu než vysvětlení nomické a tedy si činí i jiné ambice, co zaručuje, že je vskutku přínosné a adekvátní? To, že je možné a že je jiné, žádnou zárukou ještě není, jak lze vidět například právě v případě interpretace nejrůznějších povětrnostních událostí.⁷⁵

Při snaze na tyto otázky odpovědět, musíme pamatovat na to, že se stále pohybujeme v terénu, v němž pojmy determinismu a indeterminismu jsou smysluplné a neproblematické. Že svět, podle tohoto pohledu, je stále deterministický, až na některé momenty indeterminace, jež jeho řád narušují a v nichž či jejichž prostřednictvím má se lidská svoboda realizovat, skrze něž právě má být vůbec možná. Že nejde jenom o to, jaké povahy je vysvětlení důvodové, totiž že není nomické a tedy že nevyžaduje si determinismus, ale také a hlavně o to, že a jak je možný svobodný akt jakožto akt indeterministický. To že se na obou větvích těchto úvah pra-

⁷⁴ Jinak je tomu ovšem v případě, když Ginetovu práci nechápeme jako příspěvek k otázce možnosti svobodného jednání, nýbrž jen jako argument k určité teorii jednání. V případě teorie jednání vůbec je jisté na místě otázka, jak konkrétní jednání vysvětlujeme, a zjištění, že tak činíme spíše pomocí jeho důvodů než příčin a že toto vysvětlení je jiného typu, je jistě svébytnou pozicí schopnou diskuse kupř. s opačným přesvědčením Davidsonovým o příbuznosti obou termínů. Docela jinak je tom ovšem v případě, když je zasazen do debaty o samotné možnosti svobody jednání ve světě. Má proto tedy také smysl pochybnost, jestli se tu Ginetovi nečiní určité bezpráví (ať už ze strany mé, interpretů, či dokonce jeho samého), když právě do prostředka takové debaty přiveden je. Na druhou stranu má cenu se k němu obracet, neboť právě v této podobě, jež tak narušuje hranice stávajícího diskurzu, dostává se před nás patrně nejsilnější možná obhajoba nekauzalistických pojetí, z níž vyplývá, že ne snad jenom Ginet, ale možná celá tato třída koncepcí obvyklou debatu přesahuje a opouští, navzdory všeobecnému přesvědčení, jež ovšem spoluutvářejí sami protagonisté těchto koncepcí.

⁷⁵ Tuto otázku si Ginet vůbec neklade, jak je zřejmé z následující pozoruhodné pasáže, v níž Ginet zvažuje vztah oněch dvou typů vysvětlení výslovně na příkladu člověka, který je někým z vnějšku přímým, úplným a jednoznačným způsobem manipulován, ale současně si svůj čin nevykládá skrze poukaz na tento jemu neznámý kauzální vztah, nýbrž právě v odkazu na své důvody: „So it would be the case that S opened the window because of the other's manipulation of S's brain events and S opened the window in order to let in fresh air. There is no reason to think that the truth of either explanation must preclude the truth of the others.“ (Ginet 1989: 32) Je srozumitelné, že oba typy vysvětlení jsou natolik odlišné, že nemusí jeden předpokládat druhý a stejně tak že z hlediska roviny, z níž vycházejí, jsou obě tato vysvětlení stejně pravdivá. Avšak není třeba současně jedno z nich chápat jako přínosnější, správnější či adekvátnější a druhé naopak jako matoucí a zavádějící, jestliže jde nikoli o popis události, jíž se říká jednání, nýbrž o to, zda toto jednání je či není svobodné?

cuje s odmítnutím determinismu, neznamená ještě, že se proto také tyto větve vzájemně obtácejí a podpírají.

Hlavní potíží rámce, z něž pojmy determinismu a indeterminismu získávají svůj smysl, je v tom, že jej nelze doplnit, nýbrž pouze odvrhnout. A jakkoli se Carl Ginet pokouší myslet něco, co není deterministické, ani indeterministické, ale *adeterministické*, pak vzhledem k tomu, že oním *adeterministickým* je v jeho přístupu pouze *vysvětlení*, nezdá se, že toto zavržení by bylo součástí jeho snah. Proto lze také nakonec o podobné kauzálně nezpůsobené události říci, že je mysteriózní, neboť do obrázku s ní přichází cosi, co v něm nemá místo, na místo toho, aby se celý obrázek zavrhl jako takový.

2) Mnohem střízlivějším – a v tomto smyslu také naději na udržitelné řešení mnohem vzdálenějším – způsobem jak možnost jiného typu způsobování uchopit jsou koncepce pokoušející se přivést do světa nový typ kauzace se speciálním typem jsoucná, jímž je jednající člověk. Do stávajícího obrázku, jestliže chceme obhájit možnost svobodného jednání, je třeba doplnit bytost, která je schopna počínat a v tomto smyslu být nehybným hybatelem. Svět musí být indeterministický a stejně tak událost, jíž je můj čin, a současně tento můj čin musí být více než jen indeterministická náhoda, má-li být stále činem mým a tedy i činem svobodným. Něčím více je pak právě skrze svůj nepominutelný vztah ke mě jakožto jeho původci. Já, činitel, *agent*, jednám tak, že zapřičiňuji první, základní událost, z níž povstává pak celý můj čin. Z obvyklého událostního hlediska je tato základní událost stále neuchopitelná a tedy i nahodilá, jakkoli současně svůj smysl a řád má v tom, že povstala ze mě.

We must not say that every event involved in the act is caused by some other event; and we must not say that the act is something that is not caused at all. (Chisholm 1964: [28].)

To solve the problem, I believe, we must make somewhat far-reaching assumptions about the self or the agent – about the man who performs the act. (Chisholm 1964: [24].)

Roderick Chisholm se snaží takové řešení poskytnout v termínech tranzitivní a imanentní kauzace (*transeunt a immanent causation*). Co těmito pojmy rozumí, ukazuje prostřednictvím Aristotelova obrazu z *Fyziky* (256a6-8): „[...] jako například hůl pohybuje kámen a jest pohybována rukou, která jest zase pohybována člověkem, tento však již nepohybuje tak, že by byl pohybován něčím jiným.“⁷⁶ Hůl na kámen působí kauzáci tranzitivní, stejně jako

⁷⁶ Aristotelés, *Fyzika* (překl. Antonín Kříž), Nakladatelství Petr Rezek: Praha, 1996.

ruka na hůl, ale v případě „člověka“, který se nepohybuje, ale pohybuje rukou, jedná se už o kauzaci imanentní. Narozdíl od situace Aristotelovy je ta Chisholmova komplikována tím, co nám věda říká o lidském těle a především mozku. Jestliže sledujeme kauzální řetězec zpět, nezastavujeme se jen u ruky, ale pokračujeme po nervech až do mozku, kde také můžeme zaznamenávat děje, jejichž působení lze uchopit v termínech kauzace tranzitivní. Pak ovšem právě někde v mozku – má-li být jednání indeterministické – je nějaká konkrétní událost, která takovýmto způsobem uchopitelná není, která není způsobená událostí jí předcházející a která je tak způsobena „člověkem“, činitelem, po způsobu kauzace imanentní.⁷⁷

Sám Chisholm zmiňuje, že takovému pojetí lze namítat dvojím způsobem.

Za prvé, je srozumitelné, když se řekne, že člověk pohybuje rukou – ale podobným způsobem už nelze tvrdit, že člověk stejně tak něco činí svému mozku. Vždyť nemusí ani vůbec vědět, že nějaký mozek má, a přesto svou rukou bezpečně hýbe.

Jak možno uchopit něco jako imanentní kauzaci spojenou s událostí v mozku, o němž vůbec vědět nemusím, když se snažím pohybovat rukou, která je však pohybována skrze kauzaci tranzitivní povstávající právě z takové mě neznámé události mozkové, pokouší se Chisholm ukázat pomocí další převzaté dvojice pojmů „činit něco“ a „způsobovat něco“. Když pohybuji svou rukou, v níž držím nějakou hůl, nečiním pouze samotný tento pohyb, ale spolu s ním způsobuji mimo jiné nevědomky i pohyb množství molekul plynu ve vzduchu, stejně jako například pohyb svého stínu. Když jednám, způsobuji toho vždycky mnohem více než jen to, co ve svém jednání skutečně sleduji. A takto podle Chisholma je pak třeba vysvětlit vznik a způsobení první mozkové události kauzací imanentní, jako stejného druhu mimochodné působení, jež se děje vedle toho, co se ve skutečnosti snažím učinit, když svou rukou pohybuji.

Obrázek je to pak podivuhodný – ježto se snažím pohnout rukou, dávám prostřednictvím imanentní kauzace mimochodem vznik události, jež ovšem sama ve skutečnosti prostřednictvím tranzitivní kauzace k pohybu ruky skutečně vede. Jakkoli je to obrázek zvláštní a ne zrovna věrohodný, přece není proto ještě nutně špatný. Podstatné ovšem je, že je to zcela jiná situace, než v případě pohybu vzduchu, který nevědomky způsobuji, když někam jdu, neboť v tom případě jedná se pouze o to, že když něco činím, činím toho vždycky mnohem více jakožto vedlejší produkt svého jednání, že mé jednání má tedy právě díky tranzitivní kauzaci vždy mnohem více důsledků, než jen ty, o něž mi jde. Zde se ale naopak předpokládá, že při snaze působit tranzitivně mimochodem působím rovněž imanentně, kteréžto působení je pak nikoli něčím mimochodným, ale vlastním počátkem skutečného jednání a nezbytnou podmín-

⁷⁷ Je přitom docela rozumné předpokládat, že tento obraz se tu nabízí pouze jakožto zjednodušení jinak přespříliš komplikované situace, kdy před námi se neotvírá jedna kauzální a v principu sledovatelná řada událostí, nýbrž celý komplex nejrůznějších navzájem se ovlivňujících procesů. Mám za to, že stále je možné takový přístup chápat jako zjednodušení a nikoli převrácení či zdeformování a že to, co se zde nazývá nezpůsobenou událostí lze s ohledem na onen složitý komplex přeložit jako určitý moment, který jej činí pro kauzalistické oko neproniknutelným.

kou další kauzace tranzitivní a tedy také jakéhokoli možného mého pohybu rukou.

The point is, in a word, that whenever a man does something A, then (by ‚immanent causation‘) he makes a certain cerebral event happen, and this cerebral event (by ‚transeunt causation‘) makes A happen. (Chisholm 1964: [30].)

Druhá námitka se pak snaží cílit vůbec na inteligibilitu takové imanentní kauzace. V jejím případě se jedná o to, že se vyskytuje určitá událost, jež sama předešlou událostí způsobená není. Kde pak ale povstává onen rozdíl, na jehož základě je možné o jedné takové události říci, že je nahodilá, a o jiné zas že je způsobená kauzací imanentní, jež žádnou předešlou událost nepotřebuje (jakkoli ovšem potřebuje nějakého *agenta*, o němž, jak si můžeme všimnout, se nic dalšího pozitivního neříká)? Podle jakého rozdílu lze pak takové dvě situace rozlišit? A není tedy nakonec takové rozlišení arbitrární? Je tu skutečný rozdíl, který by pojem imanentní kauzace pomáhal odhalit?

Chisholm říká, že tím rozdílem je právě působící člověk jakožto příčina této události. Je mu přitom jasné, že takové vysvětlení stěží může působit uspokojivě, neboť se nezdá opírat o něco viditelného a tedy tak prokazatelného, a současně se zdá být vysvětlením v kruhu. Proto se snaží postoupit dál a ukázat, že takové zpochybnující otázky můžeme klást i kauzaci tranzitivní: jaký je rozdíl mezi situací, kdy po A následuje B, a situací, kdy A způsobuje B – podle čeho je rozlišíme, uchopíme a jakožto příklad tranzitivní kauzace ono druhé popíšeme? Je to možné opět pouze skrze takřka kruhové vysvětlení, že ve druhém případě A vskutku B způsobuje.

Jak Chisholm ukazuje, problematická tu není samotná imanentní a tranzitivní kauzace, ale kauzace vůbec – už v tomto obecném pojmu je založen problém jeho konkrétních variant. A to, že v případě běžné kauzace tranzitivní si ho nejsme vědomi, je pouze věcí neopodstatněného zvyku. Bodem obratu je pak přesvědčení, že tento pojem kauzace jako prostředek neutrálního nahlížení a uchopování vztahů mezi událostmi je odvozen z naší osobní zkušenosti s naším vlastním činěním a způsobováním; že to, co mu dává smysl, je právě zkušenost s naší vlastní *agent-causation*, což pro Chisholma současně znamená s kauzací imanentní.

But we may plausibly say [...] that the notion of immanent causation, or causation by an agent, is in fact more clear than that of transeunt causation, or causation by an event, and that it is only by understanding our own causal efficacy, as agents, that we can grasp the concept of *cause* at all. (Chisholm 1964: [31].)

To je na jednu stranu řešení velmi elegantní, na druhou stranu ovšem zcela chybné. A to

nikoli v onom pochopení, že kauzaci tranzitivní, jak skrze ni uchopujeme vztahy mezi různými událostmi, rozumíme na základě vlastní zkušenosti s vlastním činěním a způsobováním, neboť tak tomu docela dobře může být, ale proto, že se tu automaticky předpokládá, že ona naše vlastní kauzace a způsobování, jehož moc a důsledky zakoušíme, je už onou konkrétní kauzací imanentní. Jediné ovšem, co takové zjištění o původu pojmu kauzace říká, je, že jej získáváme a rozumíme mu na základě vlastní zkušenosti a že jestliže je tato zkušenost v něčem konkrétní, pak potom v tom – jak ostatně na jiném místě sám Chisholm připouští – že nezpůsobujeme a nevnímáme způsobování na úrovni našeho mozku (tj. onu kauzaci imanentní), ale právě na úrovni tranzitivní kauzace při pohybu naší ruky vzhledem k nějaké holi. Když touto holí pohybuje má ruka, pohybují jí já. Já jsem tato ruka a já pohybují holí a ona pak kamenem. Jestliže je má zkušenost v něčem konkrétní, pak právě v zachycování oněch důsledků, k nimž mé pohyby vedou, a tyto posléze, když jsou precizněji uchopeny skrze pojem kauzace, umožňují formulaci kauzace tranzitivní. Neboli má původní kauzace, ona *agent-causation*, je cosi neurčitého a obecného, co se posléze konkretizuje jakožto kauzace tranzitivní. Avšak právě proto, že toto pochopení se nezdá být dostatečné pro založení svobodného jednání, docházíme nakonec k potřebě formulovat na této linii způsobování zcela jiné – nikoli objevit svou *agent-causation*, neboť ta sama jako cosi neurčitého je neproblematická a vždy už přítomná, nýbrž odhalit ji jako jinou než tranzitivní, tj. imanentní, aby mohla být – jak se nám zdá – zárukou možnosti svobodného konání. Ale to je až poslední krok interpretace na cestě precizace pojmu kauzality, který je odvozen z původní zkušenosti s naším vlastním způsobováním. Je to tedy jasný kruh, jehož se tu Chisholm dopouští, když zcela automaticky na začátku historie pojmu onu počáteční zkušenost *agent-causation* interpretuje už jako kauzaci imanentní. Ve skutečnosti ale ukazuje něco zcela jiného, a sice že ač problematický, přesto pojem kauzace bere svůj smysl z naší zkušenosti. O tom, že tato zkušenost našeho způsobování je zkušeností právě s kauzací imanentní, nemůže ovšem vědět vůbec nic.

Tak tedy máme tu celkem příhodný nástroj jak uchopit rozdíl mezi událostí, jež není způsobena jinou událostí, a nic než to, a událostí, jež rovněž tak žádnou předcházející způsobena není, avšak je způsobena nějakým činitelem. Dostává se nám tu do rukou cosi třetího, co daný rámec doplňuje. Ale současně stále platí, že toto třetí uvnitř tohoto rámce inteligibilní není a tedy jej v něm ani nelze obhájit. Proto také Chisholm snaží se tuto potíž obejít poukazem na to, že kauzace imanentní o sobě je neproblematická jako vždy už zkušenost kauzace osobní. Ovšem jestliže tento poukaz nahlížíme jako kruhový, nezbyvá nám než přiznat, že takové řešení tu působí jako odkaz typu *deus ex machina*. A jak už jsme poznamenali, není pak náhoda, že o samotné povaze *agenta* se tu nic neříká. Je tu jako cosi tajemného, co má naše tázání zakončit elegantní tečkou a po čem se dál ptát už nemáme. Vposled pak ale takové řešení znamená rezignaci na úsilí vybudovat skutečnou teorii svobody.

Co jiného je *agent-causation*, než současné *přijetí* i *odmítnutí* dosavadního rámce našeho tázání? Tento nový pojem, v této oblasti tak problematický, se sem uvádí přece proto, že je

to jediný způsob, jak se vyhnout prázdné a bezsmyslné náhodě. Přijímá se tak, že je tu takový protiklad a že kauzace jinak jakožto myšlenka způsobování jedné události druhou jí předcházející je správná. Teoretici *agent-causation* tím otevřeně přijímají, že snad ani nelze myslit něco, co by nebylo způsobené či zapříčiněné, stejně jako to, že je tu buď způsobování a zapříčinování, jež je propojeno s nutností a utváří jinak kauzálně uzavřený svět, nebo jen nahodilé vznikání a zanikání. Tedy přijímají daný rámec a nezpochybňují jej – ale vzhledem k tomu, že přesto *chtějí* svobodu, kterou současně správně chápou jako nesouladnou a neslučitelnou s tímto obrázkem jinak pro ně přijatelným, zapomínají rázem na toto své přijetí a uvádějí sem další typ kauzace tak, aby jednak vyhověli svému požadavku na způsobování jednoho druhým, a současně se vyhnuli pouhému se svobodou nekompatibilnímu determinismu. Jde tu bezesporu o pokus prolomit hranice, v nichž se pohybujeme, tak jako v případě prvního typu inkompatibilistických pozitivních teorií. Je to pokus včlenit do těchto mezí něco, co je mimo ně. – Ale právě proto je to také pokus vadný a v sobě rozporný. Žádného soudného kompatibilistu tak nemůže přesvědčit o tom, že na inkompatibilistickém přístupu něco je, a naopak mu jenom přidává další důvod, proč se pokusit formulovat koncepci, v níž je svoboda uchopena jako s determinismem kompatibilní. Jak už řečeno, samotný tento rámec našeho uvažování nelze doplnit – je možné jej pouze odmítnout. Doplnit jej můžeme jen na základě neobhajitelných triků a podvodů.

3) Posledním typem inkompatibilistické pozitivní teorie svobodného jednání je pokus uchopit je v termínech kauzace událostní, avšak nikoli deterministické. Tento přístup považuje za nic neřešící chybu snažit se svobodné jednání pojmut jako událost nezapříčiněnou, případně jako zapříčiněnou speciální entitou či substancí, jež působí jinak než vše ostatní. Chápe, že tyto pokusy se snaží opírat v tomto rámci o něco, co jej současně přesahuje či se prostě do něj nevejde a co v něm tedy proto také není nijak obhajitelné a zůstává zde pouze jako cosi tajemného, čím se ve sporu o svobodu zaštiťujeme, avšak žádným svým argumentem nejsme s to podpořit. A protože tu panuje jasné a dobrými argumenty podložené přesvědčení, že svobodné jednání není kompatibilní s deterministickou nutností, což současně se nepřijímá za důvod, proč svobodu odmítnout, vidí se jako jediná zbylá a možná cesta kauzace normální, avšak nespojená s nutností. Jedna událost tu vede k druhé a skutečně ji způsobuje, avšak ne podle zákona a nutnosti – a proto tedy nejedná se v případě svobodného jednání ani o něco vynuceného, ani něco nahodilého. – Tedy taková má alespoň být podoba modelu, který chtějí tyto koncepce obhájit. Jak vidno, je dána potřebou sloučit rozporuplné požadavky na povahu světa (kauzalita v událostních termínech, tedy kauzalita tranzitivní) a současně na povahu svobodného jednání (nenutnost a přece souvislost a spojení).

Typickým postupem, jak takovou nepřekonatelnou obtíž řešit, je zavedení kauzace probabilistické, v níž příčina nevede nutně k účinku, nýbrž pouze zvyšuje jeho pravděpodobnost. Zde se jí pokusíme porozumět v pojetí Laury Ekstrom.

Ekstrom zprvu hledá inspiraci u Elizabeth Anscomb⁷⁸ a jejích pojmů tzv. příčiny vynucující a nevynucující (*necessitating a non-necessitating cause*). Za příklad takové nevynucující příčiny, jež se k účinku má právě tím způsobem, že zvyšuje jeho pravděpodobnost, přejímá obraz bomby, jejímž iniciátorem je komplex určitého množství radioaktivního materiálu a Geigerova počítače. Jakmile Geigerův počítač záření tohoto materiálu zachytí (kteroužto událost lze dopředu uchopit pouze v termínech pravděpodobnosti, jak je spojena se samotnou radiací), je bomba aktivována. Jestliže se tak stane, pak to, že tento materiál vyzářil cosi takovým způsobem, tj. takovou intenzitou a v takovém směru, že bombu prostřednictvím Geigerova počítače aktivoval, nebylo nutné, narozdíl například od toho, že v okamžiku, kdy byla bomba Geigerovým počítačem aktivována, skutečně explodovala. – Na tomto příkladu a popisu snaží se v úvodu svého pojetí obhájit Ekstrom představu a myslitelnost příčiny událostní a přesto nespojené s nutností.

Takové vysvětlení je poněkud problematické a snad do jisté míry i konfušní, neboť je založené na nestejném použití termínu příčiny. Je jasné, že v komplexních událostech lze nalézt určité prvky ve vztahu k sobě jako nutné a spojené přímo a jiné prvky či souvislosti jako nahodilé, protože založené ve shodě okolností, k níž právě v takových komplexech dochází. Prvky vystavené nepřímým vztahům jsou pak částmi takříkajíc různých kauzálních řad, jež se setkávají a proplétají. V takovém případě lze ovšem jenom obrazně nazvat jednu událost vytrženou z kontextu překřížení různých linií příčinou ve vztahu k druhé, a onu druhou pak na tom samém základě nazvat důsledkem. Je-li nějaká událost důsledkem překřížení dvou kauzálních řad, pak příčinou samozřejmě nemůže být předcházející událost na jedné z těchto dvou řad, nýbrž událost, jež obě řady zahrnuje. Jestliže pak uvažujeme pouze o té jedné samotné, pak je jasné, že ona sama pro následek nestačí a tedy se nezdá být spojení mezi nimi nutné. To však, co se nakonec pouze ukazuje, je, že je podmínkou nezbytnou, avšak ne dostačující. Přitom že ke shodě událostí dochází, není nic objeveného ani problematického a pouze nám to ukazuje, že použití termínu příčiny a následku je komplikované a v našich konkrétních pokusných vysvětleních relativní vzhledem ke kontextům, v nichž se pohybujeme, či jež případně překračujeme, a že pokud bychom chtěli myslet v termínech kauzality adekvátně a přesně, nesměli bychom uvažovat o jednotlivých událostech, nýbrž o celých stavech světa.

Samotný ten obraz je ale ještě komplikovanější. Opírá se nejen o setkání dvou různých kauzálních řad (totiž řady, řekněme, půl kilogramu radioaktivního uranu a řady nějaké výbušniny, například Semtexu), ale také o povahu jedné z nich, totiž právě onoho radioaktivního materiálu. Je proto také možné, že za pramen nenutnosti od počátku není považována ona složitost situace, ale právě a jen zvláštní počátek jedné z relevantních kauzálních řad. Pak je ovšem na místě otázka, proč se – má-li to být tím hlavním pojmem na cestě ke kauzaci pravděpodobnostní – neuvažuje pouze o radiaci samotné jako o evidentním příkladu nedeterministické kauzality. Jestliže tím hlavním pro Ekstromovou tu není „nahodilé“ setkání dvou různ-

⁷⁸ Viz Anscomb 1971.

ných řad,⁷⁹ ale právě vnitřní povaha jedné z nich, pak je celý tento příklad příliš komplikovaný a současně příliš vágní, vzhledem k tomu, že více se právě k vnitřní povaze té důležitější z těchto řad nevyslovuje.

Předložený příklad pak, jestliže jej zbavíme nepodstatného a matoucího balastu, lze chápat dvojím různým způsobem. Řekněme, že je tu určitá posloupnost událostí A, B, C, D. Ekstrom chce ukázat, že událost D byla zapříčiněna, ale že nebyla zapříčiněna nutně. Něco takového ovšem neukazuje na vztahu C a D (který ani v samotném jejím příkladu není vyvázan z nutnosti), ale pouze díky odkazu na počáteční událost A – ta je buď nahodilá, nebo je sama už té zvláštní povahy, jež je pramenem nevynucující kauzace a tedy i kauzace pravděpodobnostní.

V *prvním případě* před námi neleží nic jiného, než kauzální řada, jež sice nahodile začíná, avšak nadále je vnitřně provázána nutností (jak jinak tomu ani být nemůže), a jež tedy umožňuje dvojí interpretaci kauzality vedoucí k události D. Ta je současně nutná – vzhledem k C, B i A (neboli z pohledu zevnitř této řady); a současně nenutná – vzhledem k nahodilosti výskytu A jakožto počátku této řady a tedy i vzhledem k výskytu celé této kauzální řady jako takové (čili z pohledu, který je této řadě vnější). V konečném důsledku to pak znamená, že tato událost D je v jednom slova smyslu nutná, v přeneseném smyslu pak a v rámci širšího kontextu nenutná. A vzhledem k tomu, že nenutnost je tu založena v nahodilosti začátku řady, pak událost D v tom smyslu a v té míře, v jaké je nenutná, je sama také nahodilá. Došlo tu tak vlastně pouze ke zmatení dvou pohledů, kdy v jednom úzkém chápeme událost D jakožto zapříčiněnou předcházejícími, a v druhém současně chápeme, že se vůbec nemusela stát, tak jako se vůbec nemusela stát žádná z ji předcházejících událostí, stejně jako celá tato kauzální řada jako taková. V tom případě ovšem podobná úvaha nepřináší Ekstromové nic dobrého, neboť co ona hledá, je příčina nevynucující jako cosi zásadně odlišného od indeterministické náhody. Přičemž jestliže tu nalézá v určité perspektivě moment něčeho nevynucujícího a nenutného, pak je to současně právě také moment nezapříčiněného a nahodilého.

Ve *druhém případě* pak radioaktivita samotná má být dokladem kauzality nedeterministické, jež se má vylučovat jak s nahodilostí indeterminace, tak s nutností determinace. Můžeme se ale potom ptát, do jaké míry je něco takového přesné, adekvátní a také opodstatněné, a zda pravděpodobnost aplikovaná na rozpad atomů je reakce na pouhou epistemologickou nemožnost, či zda přímo na neurčitost ontologickou. Jakkoli zde se už filosof více než vměšuje do kompetence fyzikovy a stojí na tenkém ledě, můžeme snad přesto říci, že pojem pravděpodobnosti zde dává do rukou nástroj, jak takový jinak neuchopitelný prostor uchopit a nalézt v něm cosi na způsob pravidla a řádu a učinit tak součástí deterministického světa. Přičemž vlastně se tím vůbec neřeší, ale pouze obchází problém přítomnosti skrytého vnitřního řádu či jeho absence i nahodilosti takového jevu. V tomto problematickém dění se nalézá určitá sy-

⁷⁹ Jakkoli pro Anscombovou, když tento příklad z jiné práce přejímá a komentuje, jak se zdá, tím hlavním je, viz Anscomb 1971: [70].

metrie (například že lze v termínech pravděpodobnosti a statistiky formulovat cosi jako počas rozpadu nějakého prvku) – ale je teprve třeba předvést a obhájit, že tato symetrie nesouvisí ani s univerzálním a všeplatným pravidlem, ani s nitrosvětskou nahodilostí, nýbrž s něčím novým třetím – a že toto něco nového a třetího není vyčerpáno spojením pravidla a náhody.

A můžeme snad připojit ještě jednu poznámku: Ekstromové tu jde o speciální kauzální vztah mezi událostmi A a B – o to, že je skutečný a zároveň že není nutný. Obraz, se kterým tu pracuje, ovšem ukazuje pouze to, že panuje opodstatněná nejistota o tom, kdy událost A nastane a proč – ale tato nejistota už nijak neovlivňuje další vztah mezi A a B. I kdyby snad ale naše pochyby o oprávněnosti a přínosu takové strategie byly vadné, přece nakonec samotný tento příklad, uvedený na podporu možnosti rozlišení příčiny vynucující a nevynucující, ukazuje nejvýše, že ve fyzikálním světě o něm má smysl uvažovat a skrze oba tyto pojmy jeho události nahlížet.

Pokusme se pak zamyslet, jak se z něčeho takového samotné Ekstromové řešení může odrazit. Zdá se totiž, že to jediné, co odtud přebírá, je pouze (více méně pochybná) inteligibilita pojmu příčiny nevynucující, ale ne už samotný její princip, ať už založený v „nahodilém“ proplétání kauzálních řad, nebo v principu neurčitosti, či snad dokonce v onom poněkud slabším pokusu odvodit nenutnost pozdější příčiny z nahodilosti počátku celé kauzální řady. V případě, že tento příklad přijímáme za správný, ale současně nehodláme dále stavět na principu, díky němuž dává smysl, stejně jako samotný pojem nevynucující příčiny, lze a vlastně je i třeba se tázat, zda takový pojem je ještě vůbec inteligibilní a zda má ještě nějaký obsah. Že lze takovou nedeterministickou kauzalitu (lze-li ovšem vůbec!) myslet třeba v souvislosti s událostmi, jež jsou přímo ovlivněny principem neurčitosti (jehož důsledkem je to, že nejsme schopni určit okamžik rozpadu konkrétního atomu), neznamena ještě nic a nemá váhu v okamžiku, kdy chceme tento typ kauzality myslet *bez této souvislosti* s principem neurčitosti.

Ekstrom rozumí tomu, že musí nalézt v sérii událostí vedoucí ke konkrétnímu činu bod, který by neznamenal její přerušení, ale současně by v sobě zachycoval též indeterminismus, takže celá tato řada by už nemohla být považována za nutnou. Proto chápe, že nelze indeterministický okamžik klást těsně před samotný zjevný čin, tedy mezi rozhodnutí a uskutečnění, neboť pak by vzhledem k tomu, jenž se o svém jednání rozhoduje, byl tento čin nahodilý a v tomto smyslu také jím nekontrolovaný. Pravda, mohlo by se před jeho čin jakožto vysvětlení takové rozhodnutí klást, ale nebylo by už možné uchopit původ toho, že se onen čin vůbec uskutečnil – to, že by nakonec přišel ke slovu, jakkoli by tu musel být určitý předešlý okamžik rozhodování, by bylo zas jen nahodilé.

Imagine: On the basis of your desires and beliefs, you form a certain intention for acting here and now. But since the causal link between

your intention and your overt act is an indeterministic one, you must wait and see whether your act will or will not follow your intention to perform it. (Ekstrom 2000: 103)

Jako nejrozumnější se proto zdá hledat a klást takový indeterministický okamžik někam do souvislosti s procesem rozhodování. Zde pak existují dva typy umístění. Lze jednak myslet na to, že jednání obyčejným kauzálním procesem vychází z určité základní intence. Tím, co pak není kauzálně determinováno, jakkoli má vlastní událostně-kauzální historii, je právě tato intence – je nenutně zapříčiněná předchozí událostí (rozuměj: procesem, jak se ještě ukáže) deliberace. Podívejme se na onu strukturu podrobněji: tato událost rozvahy před zformováním intence je soud o tom, co dělat. Ještě konkrétněji to znamená (a ukazuje se tak i nepřesnost Ekstromové jazyka), že je tu proces rozvažování, jehož výsledkem tento soud je. Intence činu – z níž posléze čin sám přímo kauzálně vyvěrá – pak buď následuje, nebo ne. Neboli soud o tomto činu onu intenci předchází a zdůvodňuje, avšak současně ji nevynucuje. – Ani takové pojetí ovšem není dostatečné, právě pro nejistotu, zda rozvaha k intenci nakonec povede či ne. Proto chce Ekstrom místo indeterminace detekovat ještě před samotným zformováním intence, někde uvnitř procesu rozvažování.

Základní jsou pak pro ní pojmy *preference*:

[...] specially processed desire [...] formed by a process of critical evaluation with respect to one's conception of the good. (Ekstrom 2000: 106)

a rozhodnutí:

[...] the sequence of events describable as the consideration of various factors by the agent's deliberative faculty, leading up to the formation of a state of mind settling the agent's uncertainty. I view the momentary mental act ending the decision process as part of the process, the end event of the process. (Ekstrom 2000: 106)

Probíhá tu tedy proces rozhodování, který je procesem formování preference a to na základě činnosti určité rozvažovací schopnosti, která není ničím jiným než schopností zhodnocení a výběru či volby (*evaluative and choosing faculty*). Tento proces vyhodnocování určitých faktorů či vstupních informací pak vrcholí a je zakončen zformováním intence jednání (jde-li o to, co *budu* dělat, ať už teď, nebo někdy v budoucnu) či preference (pokud jde o to, co *chci* dělat). Samotný tento proces je pak zárukou, že tato preference není determinovaná a tedy není nutná, tj. že jeho výsledkem mohou být fakticky preference různé, což pak garantuje možnost jiného jednání, jak ji požadujeme pro jednání svobodné. Indeterminismus je někde

mezi vstupními údaji či faktory, jež ovlivňují rozvažování vedoucí ke zformování preference tím, že tvoří jeho látku, a touto už zformovanou preferencí samotnou.

Ústřední je tedy evaluativní schopnost, která nějakým způsobem vstupní faktory vyhodnocuje. Laura Ekstrom je si vědoma možné námitky, že i v těchto místech zasazený indeterminismus má stejně fatální důsledky pro možnost svobodného kontrolovaného jednání, jako tomu bylo v případě indeterministického přerušení, jež předchází aktu či přijetí intence. Je tu stále stejný problém možnosti kontroly nad procesem, který je nenutný. Není-li totiž výstup determinovaný, ať už pouze vstupem nebo celkem, jež vytvářejí vstupní data spolu s procesem jejich vyhodnocení, pak není žádná garance toho, jaká ona výstupní preference bude; nejenom že může být tento výstup různý, ale může být téměř jakýkoli.

Tuto obtíž se Ekstrom snaží překonat vypracováním podrobnějšího pojmu Já, činitele, *agent*. Garancí, že k takovému nahodilému vybírání nedojde, je právě *agent* sám jako takový. *Agentem* pak je evaluativní a vybírající schopnost vytvářející preference, spolu s charakterovým systémem, který je v čase zpětně dotvářen a proměňován právě těmito vytvořenými preferencemi. Tím chce Ekstrom ukázat, že se tu nejedná o neutrální a čistou schopnost, jež by snad nahodile rozhodovala mezi variantami, nýbrž o schopnost, která je vždy už nějaká, vždy už k něčemu tíhne, vždy už je pro ni něco více žádoucí a něco méně žádoucí, něco spíše preferuje a něco ne, a to na základě charakterového systému, jehož je přinejmenším spolukonstituentem.

Zdá se ale, že toto zpřesnění se předešlé námitky vůbec nedotýká, neboť ta nespočívá v poukazu na domnělou neutralitu a čistotu takové schopnosti, jež by způsobovala, že vede k nahodilým výsledkům, ježto nemá žádný důvod, proč se přiklonit spíše na jednu stranu než na druhou,⁸⁰ ale spočívá v poukazu na nejistotu týkající se samotného principu dospívání k nějakému poslednímu závěru – totiž v obavě, že nenutnost a indeterminace takového dospívání nebyla by ničím jiným než nahodilostí. A to, že tato nahodilost může být obtočena už vytvořeným charakterovým systémem, který se zdá, že ji ovlivňuje, nic neřeší. Fakt, že v prostoru, v jehož rámci se z kandidátů na utvoření preference vybírá, není cokoli, ale že jsou tam spíše kandidáti určitého typu, jak vyplývá z působení charakteru, vypovídá něco pouze o tomto prostoru, z něhož se vybírá, nikoli však už o samotném vybírání jako takovém. Vysvětlení s charakterovým systémem a širším pojmem Já (jakkoli něco takového je jinak velmi inspirativní) samo už předpokládá neplatnost této námitky a nemůže být tedy jejím řešením. Ostatně, ježto jde o kritickou a evaluativní schopnost související s vlastním pojmem dobra, je od počátku jasné, že není čistá a ani neutrální, ale vždy už „tendenční“ právě s ohledem na tento pojem dobra, resp. vlastní zájmy. A to, že tyto vlastní zájmy jsou nahlížené hodnotami, jež jsou setrvačné, to jest, že si nic nevynucují, ale za to hodně naklání, a že je lze měnit jen pozvolna vlastními učiněnými rozhodnutími (jak je to vše součástí pojmu charakterového sys-

⁸⁰ Ostatně něco takového by vedlo spíše k tomu, že by k žádnému konci nebyla s to dospět. A současně by tak vyvstala otázka, jakým právem by potom mohla být vůbec nazývána schopností evaluace a volby.

tému), činí sice celou strukturu podrobnější a tím i věrohodnější, avšak rozhodně ji tak nezbaňuje základní potíže, jak se s nenahodilostní indeterminací vyrovnat. V čem by takové řešení mohlo být lepší, kdyby se nahodile nerozhodovalo mezi všemi myslitelnými možnostmi, nýbrž jenom mezi některými, k nimž máme tendenci tíhnout? Na principu se nic nemění.

Nejspíše právě jako řešení těchto obtíží nabízí Laura Ekstrom další prvek, a to právě pojem *pravděpodobnosti a pravděpodobnostní kauzace*. Postup evaluativní schopnosti lze potom schematizovat jako postup úvah o různých možných činech či různých prostředcích, v němž s každou z těchto úvah je spojeno zhodnocení důvodů, pro něž by ten který čin měl být učiněn, což v postupu této evaluace určuje pravděpodobnost, s jakou bude k němu se vztahující preference zformována. Nejpravděpodobnější je pak ten, pro něž jsou z hlediska této evaluativní schopnosti důvody nejsilnější. Na základě posouzení a vyhodnocení, jež přiděluje hodnoty pravděpodobnosti jednotlivým alternativám, je pak vytvořena závěrečná preference, k níž se ony alternativy mají jako nabídky, z nichž se vybírá. To vše, podle Ekstromové, umožňuje předvést zrod činu, resp. preference v událostních termínech, jež současně nejsou jazykem determinace, nýbrž pravděpodobnostní kauzality.

Takovému pojetí lze klást nejrůznější námitky, ta zásadní však stále trvá a ani prostředky pravděpodobnostní kauzace není eliminována. – Pochopili jsme, že se tu v postupu úvah nejrůznějšími kandidátům na konečnou preferenci či rozhodnutí přiřazuje podle síly jejich důvodů určitá pravděpodobnost. Je ovšem třeba se ptát, jakým způsobem a jakými prostředky se na tomto základě ke konečnému výsledku a výběru dospívá. Samotné prostředky a tedy otázku, zda se tu nakonec nepředpokládá ještě další schopnost, můžeme nechat stranou a zaměřit se pouze na základní formy takového přechodu. Zdá se totiž, že jsou myslitelné pouze tři, přičemž žádná z nich nakonec k přiměřenému pojmu svobody nevede.

Za prvé, k rozhodnutí může dojít nezávisle na tom, jaké síly ten který kandidát je. To je ale ve zřejmém rozporu s tím, že těmto kandidátům mají být přiřazeny nějaké pravděpodobnostní hodnoty. A také s tím, že se tu chceme vyhnout čisté indeterminaci jako pouhému přerušení řetězu.

A tedy je tu *druhý způsob*, který už s pravděpodobností těsně souvisí. Kandidáti byli posouzeni a na základě jejich důvodů jim byla přiřazena pozice, jež jim s určitou pravděpodobností zajišťuje, že budou zvoleni. To, který z nich nakonec bude zvolen, není stále jasné, není to determinované, dopředu je však už přesto ovlivněné a to právě skrze tuto pravděpodobnost. Můžeme si něco takového představit na příkladu hrací kostky, jejíž strany jsou označeny pouze třemi čísly. Na třech stranách je číslovka 6, na dvou stranách číslovka 1 a na jedné straně pak číslovka 4. Každý z těchto kandidátů může být „zvolen“ a tedy není dopředu jasné a nutné, který z nich to bude, ale současně to, že jsou nějak silné, totiž nějak početně na této kostce zastoupené, budoucí možnosti ovlivňuje a má tedy svou váhu. Číslovka 6 jistě nemá žádnou jistotu, že zvítězí; vzhledem k přesvědčivosti svých důvodů, pro něž se na tuto kostku dostala třikrát, má však naději z daných kandidátů největší, a tedy to, že její důvody byly shledány

takto silné, má nějaký důsledek a smysl. – Jakkoli se zdá být tento princip přijatelnější než v prvním případě, neboť nechává mi tu jistý prostor, jímž své budoucí jednání ovlivňuji, přece sebou nutně nese to, že posledním důvodem tohoto mého činu nejsem já, nýbrž náhoda – náhoda, jíž jsem sice dopředu připravil půdu, na níž se může odehrát, ale přesto stále náhoda, na níž nepřestávám být závislý a jíž nemohu z principu zabránit, aby přes přesvědčivost důvodů číslovky 6 „nezvolila“ například číslo 4.

A nakonec je tu *třetí možnost*, v jejímž případě se ovšem o pravděpodobnost také nejedná, neboť oněm hodnoceným kandidátům se na základě jejich důvodů přiděluje určitá hodnota, s tím, že celý proces vrcholí v okamžiku, kdy je podle jasného pravidla zvolen kandidát (z hlediska tohoto pravidla) nejsilnější. Důvody se porovnaly, stejně jako jejich širší souvislosti a vztahy – ty nejpevnější a nejméně sporné vyhrály. V takovém případě ovšem, jakkoli se ze všech tří zdá být nejpřijatelnější a nejrozumnější, nakonec přestává dávat smysl nejen samotný pojem pravděpodobnosti, ale spolu s ním i celá (ať už je přitom myslitelná jakkoli) pravděpodobnostní kauzace, a tedy tu také přestává být otevřený prostor pro indeterminaci a ocitáme se tak opět na straně nutnosti. Bylo by pak snad možné vládu této nutnosti narušit a vyloučit tím, že bychom onu evaluativní a vybírající schopnost postulovali jako nedokonalou a tedy přidělující výsledné hodnoty, vedoucí posléze nutně k danému výběru, více méně nepravidelně a nahodile, či jako chybující při interpretaci a výběru hodnoty nejsilnější – ale co bychom tím získali, když se ztrátou nutnosti obdrželi bychom zase jenom náhodu, třebaže nyní už nikoli na straně výběru z předložených možností, jako tomu bylo v prvním a druhém případě, nýbrž ještě dříve v „místě“ přidělování hodnot?⁸¹

Jak vidno, pojem pravděpodobnostní kauzace není žádným řešením našeho problému. Ovšem nejenom že není s to poskytnout skutečnou třetí možnost mezi indeterministickou náhodou a deterministickou nutností, už prostě proto, že něco takového v tomto rámci nemá místo, ale zdá se, že je problematický i z jiného důvodu, který pozoruhodně vykresluje, jak nepřiměřený tento přístup je. Laura Ekstrom na něj upozorňuje sama v reakci na možné námitky, jež by se jejímu pojetí mohly stavět: toto pojetí má mimo jiné ukázat, že jsou možné alternativy, což znamená, že žádný z možných kandidátů není nutný, tj. že nemá pravděpodobnost 1. Jestliže je ale pravděpodobnost 1 takto problematická, jak se to má s činem, jehož pravděpodobnost je 0.99999? Není pak takový čin téměř nutný a tedy neznamená to pak, že dojde-li na něj, že není téměř svobodný? Laura Ekstrom skutečně připouští, že v případě pravděpodobností příliš vysokých, stejně ovšem jako příliš nízkých, pokud skutečně po nich čin následuje, jde o svobodu nepřliš silnou či vysokou – neboť v případě jedněch jde o čin

⁸¹ V souvislosti s tím, jak se nám stále do obrázku vrací náhoda jako jediná náhrada za nutnost, nemůžeme si nevzpomenout na příklad s Geigerovým počítacem a na to, že co nám v nejlepším případě poskytuje, je zas jen příčina vzešlá ze shody náhod, z nahodilého setkání různých kauzálních řad. Živý organismus jistě není jednoduchou a jednotnou kauzální řadou, ale ohniskem bezpočtu takových různých a vzájemně se ovlivňujících posloupností, jako cokoli v tomto světě. Bude-li tento princip základem možnosti svobodného jednání, nebudou pak ony všechny různé události ve světě rovněž tak svobodné?

téměř nutný, v případě druhých pak do té míry nepravděpodobný, že jestliže se přece jen odehraje, pak je vlastně vysoce nahodilý. Zdá se tedy, že jednání je nejvíce svobodné tehdy, jestliže není ani příliš neuchopitelné, ani nehraničí s jistotou nutnosti.

Perhaps the *most* free acts derive from preferences whose probability of occurring was raised by the occurrence of certain previous considerations to values within a range of, say, 0.2-0.8, whereas the act would be less free when resulting from a preference at either end of the spectrum, that is, in cases where the considerations made the probability of the preference's occurrence near 0.9 or 0.1. (Ekstrom 2000: 125)

Konsekventně bychom tak mohli usuzovat, že nejsvobodnější jsou činy mající pravděpodobnost 0.5, tedy činy, které jsou stejně pravděpodobné jako nepravděpodobné, stejně rozumné jako nerozumné a stejně dobré jako špatné, tedy činy, u nichž vůbec není jasné, zda se stanou či nestanou, či z jiného pohledu zda se mají stát nebo nemají. Takový důsledek je jistě velmi zvláštní a i díky tomu se propojení míry svobody s prostřední pravděpodobností ukazuje být arbitrární. Současně je tak ono pojetí v jistém smyslu samo v sobě rozporné, neboť evaluativní a *vybírající* schopnost se tu právě spojuje s racionalitou a kritičností,⁸² v níž jde o evaluaci a volbu s ohledem na vlastní pojem dobra a prospěch – a je pak absurdní myslet si, že tím nejsvobodnějším je takový čin, který je stejně nerozumný jako rozumný a vzhledem ke mě stejně dobrý jako zlý. – Taková pravděpodobnost pak sama nejen nic podstatného neřeší, neboť stále zůstává nástrojem buď deterministickým, nebo nahodilostním, ale je také sama dosti neplausibilní, má-li být považována za měřítko svobody.

Jak vidíme, stejně jako v případě teorií kompatibilistických, i zde platí, že mají-li teoretici inkompatibilistické svobody popřát sluchu některým svým intuicím (o tom, že svobodu popřít nelze, stejně jako o tom, že ji nelze myslet ve světě, který je deterministický), nezbyvají jim nakonec nic jiného, než celé pole, na němž tento problém se svobodou vzniká, opustit. Zdá se, že na hranice tohoto prostoru stále narážejí a že cítí naléhavou potřebu za ně vykročit. Na místo toho však, aby celý stávající způsob myšlení podrobili reflexi (s výjimkou Carla Ginetova snad) a odmítli, snaží se jej stále proti jeho vlastním principům o cosi dalšího doplňovat, co by jim možnost svobody zaručilo, bez ohledu na to, že toto něco dalšího, tento specifický typ substance či kauzace v samotném tomto rámci, který má být doplněn, a pro jeho vlastní principy a strukturu, není inteligibilní, rozumný a tedy ani obhajitelný.

⁸² Jakkoli na této rovině může dojít k mnohým dalším konfúzím, na něž se vbrzku zaměříme v kapitole k determinismu psychologickému.

4.5. Špatný pojem světa.

Připomeňme si vznik problému se svobodou a její slučitelností s konceptem fyzikálního determinismu. Na začátku nestojí před námi jasná představa o svobodě, po níž by následovalo pokusné zkoumání toho, v jakém as světě je taková představa smysluplná. Naopak je tu určitá samozřejmá (totiž v zásadě nezpochybňovaná) představa o světě a s ní související podezření, že jestliže se jí držíme, dostáváme se patrně sami se sebou do rozporu, když si současně s tím připisujeme opět samozřejmě cosi jako svobodnou vůli a schopnost svobodného jednání, jimž rozumíme tak, že jestliže se je snažíme výslovně uchopit, jejich první pokusná explikace má podobu možnosti jednat jinak spojenou s představou o budoucnosti, jež dosud není daná, je otevřená a na mě závislá a tedy potenciálně mnohá. Vzhledem k tomu, že svoboda sem přistupuje jako cosi druhého, co se současně ukazuje jako potřebné explikace a následně i jako explikovatelné s obtížemi, pak všechna tato zkoumání nejsou pouze zkoumáním slučitelnosti takové konceptuálně nejasné svobody a našeho pojmu světa, ale také principu založení možnosti svobody (jestliže už se přijímá a tvrdí) v takovém světě.

Naše samozřejmá představa o světě je formována vědou a její metodou. Právě proto je také její jádro celkem snadno uchopitelné. V této představě rozumíme světu tak, že jej tvoří (vrátíme-li se opět k Popperovi) jednak nějaké fyzikální entity, jež se spolu střetávají a ovlivňují se, interagují, druhá pravidla a zákonitosti těchto jejich interakcí. Tato pravidla činí svět pravidelným, určují a způsobují, jak se to s věcmi a jejich vlastnostmi a jejich působením a vztahy, jež zaujímají, má, stejně jako že a jak něco vede k něčemu jinému a že toto následující vzniká po svém předchůdci nutně. Je tu určitý symetrický vztah mezi příčinou a následkem, založený v tom, že jejich spojení je dané zákonem a je tedy nutné. První nutně vede k druhému, druhé vždy už předpokládá první.

Svět i přes své pravidelnosti je přitom stále takřka nekonečně proměnlivý a rozmanitý. Důležité je ale uvidět, že tyto představy a koncepty mají univerzalistické nároky, jimž ani neustálá proměna a zdánlivá ustavičná novost světa nijak neodporuje. I jeho nepravidelnosti jsou díky nim uchopitelné jako stejně nutné a zákonité. Tak jako v laboratorních podmínkách usilujeme o to, abychom pro správné opakování experimentu vytvořili vždy, jak jen to je možné, stejné počáteční podmínky, po nichž by bezpečně následovaly stejné výsledky, tak můžeme stejným způsobem v teorii uchopit i složitý a proměnlivý svět – kdyby se nějaký jeho stav mohl opakovat ve stejné podobě, vždy by díky určitosti svých působících entit a danosti zákonů, jež řídí změnu, vedl ke stejnému stavu budoucímu. To je jádro pojmu fyzikálního determinismu. A právě to se zdá být problematické ve spojení se svobodnou vůlí.

V závěru kap. „4.4.1 Kompatibilistické teorie svobodné vůle“ se snad podařilo předvést, k jak absurdnímu řešení bychom museli dospět, abychom se zbavili problému se svobodou přijímající její skutečnost i možnost jako přirozenou součást deterministického světa (v sil-

ném smyslu toho slova). Už to je nejspíš dostatečný důvod k tomu, abychom uvažovali o vadnosti pojmu determinismu. Ovšem není asi divu, že zprvu se uvažování orientuje na to, jak se ve snaze otevřít prostor řešení zbavit toho, co se na fyzikálním determinismu ukazuje nejzjevněji, a to je jeho absolutnost a všeplatnost – právě proto nás také tak silně oslovují příklady s prediktabilitou, ať už jsou přitom založeny na sebevětších věcných či logických nedostacích.

Docela zřetelně se to ukazuje v už zmiňovaném (viz kap. „4.3.1. Inkompabilita“) *minimálním předpokladu* svobodné vůle, jak jej formuluje Laura Ekstrom. Podle něj má člověk svobodnou vůli, pokud alespoň někdy může jednat jinak, než jak jedná. Tím hlavním v tuto chvíli pak pro nás není samotný předpoklad možnosti jiného jednání, ale nechtěně se tu vyjevující přesvědčení, že ne vždy můžeme jednat jinak, než jak jednáme, že mnohdy můžeme být neschopni jednat jinak, že někdy své jednání produkujeme v naprosté závislosti na předcházejících událostech a to je tedy zcela jejich jasným a žádný další předpoklad si nevyžadujícím důsledkem. Představa takové determinovanosti jednání se tu automaticky přijímá jakožto smysluplná a rozumná, s tím ovšem, že prozatím netřeba předpokládat, že by taková determinace byla všeobecná a nepřipouštějící výjimky. Nezpochybňuje se determinace jako koncept a princip, naopak se přijímá jako neproblematický fakt – jediné, co se připojuje, je požadavek, že aby svoboda byla možná (tedy po zjištění, že v takovém prostředí možná není), nesmí tato determinace vládnout absolutně. Svět není cele deterministický, nýbrž obsahuje také indeterministické momenty.

Tento způsob reakce na „noční můru“ determinismu je pro inkompabilismus nejen typický, ale přímo konstitutivní. A je také původcem jeho selhání. Tím totiž, že přebírají rámec deterministické doktríny jako smysluplný a správný, ale oproti kompatibilistům dodávají, že svoboda, jak ji známe, zakoušíme a si přisuzujeme, je s ním neslučitelná, jsou inkompabilisté zavázáni nejen ke zkoumání toho, co dalšího tedy jinak deterministický svět potřebuje, aby se svoboda odmítnout nemusela, ale především pak tím, že právě zde své řešení musí nalézt a obhájit, že v tomto prostoru musí jejich řešení dávat smysl, ba dokonce – takřkajíc z jeho topologie – musí svůj smysl brát.

Indeterministický svět je pak v zásadě stejný svět jako deterministický, pouze je v něm připuštěna možnost události, jež je indeterministická, to jest události, jež nemá žádnou příčinu (zde není rozdíl mezi příčinou obecně a příčinou nutnostní – pojem příčiny je tu srozumitelný pouze v podobě příčiny nutnostní, díky tomu, že zákon řídí změnu jednoznačně a bez výjimek⁸³) a již tak nelze předpovědět, ani důvody jejího udání vysvětlit. Tato novinka indetermi-

⁸³ Viz David Hume, „O svobodě a nutnosti“: „Všeobecně se připouští, že nic neexistuje bez příčiny své existence a že náhoda je přísně vzato pouze negativní slovo a neoznačuje žádnou skutečnou sílu, jež by zasahovala do přírodního dění. Ale tvrdí se, že některé příčiny jsou nutné a jiné nikoli. Tu je pak místo pro definici. Ať někdo definuje příčinu, aniž by do definice zahrnul *nutné spojení* s účinkem, a ať dále ukáže zřetelně původ ideje, vyjádřené definicí, a já ochotně ustoupím od celého sporu. Avšak pokud by byl přijat výše uvedený výklad těchto věcí, muselo by to být naprosto neproveditelné.“ (Hume 1996: 136)

nistického světa je rozšířením onoho stávajícího deterministického o opak jeho hlavního principu – opak formulovaný právě vzhledem k tomuto principu. Je-li tím principem způsobení, jež tu nemůže nemít charakter nutnosti, pak oním dalším je nezpůsobení, mezera, náhoda. Kde není něco, tam není nic. A za „něco“ je možné tu považovat jen náležité spojení, způsobení, zapříčinění, tj. vztah a souvislost založenou v předchůdném a vládnoucím zákonu.

Snad ani netřeba upozorňovat, že zde mi nejde o přísně logický argument, který by se na neutrální půdě snažil posoudit, zda opakem pojmu nutného zapříčinění je zapříčinění ne-nutné, či nezapříčinění vůbec, nýbrž o opak věčný. Ježto tím původním a průvodním, samozřejmým a správným je tu právě představa (nutného) spojení, pak od něj, z jeho vlastních principů se odvozuje jeho protiklad v podobě jeho nepřítomnosti. Takovým protikladem nepochybně pak je *nespojení*, *nezapříčinění* vůbec.

Právě na to kompatibilisté reagují, když ukazují, že něco takového jako indeterministický moment vede pouze k náhodě, bezdůvodnému a s ničím předcházejícím nesouvisejícímu vzniku nového, nové kauzální řady. A inkompatibilistům nezbyvá, než se marně snažit uvést do stávajícího obrázku něco dalšího, co by se o takovou fyzikální nahodilost neopíralo. Když inkompatibilisté tvrdí, že s deterministickým světem je svoboda jakožto skutečnost i pojem neslučitelná, a že proto je třeba uvažovat – chceme-li svobodu přesto zachovat a obhájit – o světě do určité míry jiném, o světě ne zcela deterministickém, o světě, v němž dokonalost a vševláda řádu je narušena místy, kam nezasahuje, kde tato vláda nevládne, vlastně tím usilují o to ukázat, s jakým tedy světem svoboda slučitelná, kompatibilní je. Protože se nedistancují od stávajícího myšlenkového rámce, ba dokonce jej přijímají za správný, protože přijímají determinaci jakožto skutečnou, třebaže ne zcela všeobecnou, automaticky tím už vytvářejí kritéria pro posouzení oněch dalších momentů, jež se snaží formulovat a jež mají svobodu vůle zajistit. Tato kritéria jsou však odrazem prostoru, který zná pouze dvojí možnost – způsobení-nezpůsobení, spojení-nespojení, nutnost-náhoda. A právě proto v okamžiku, kdy se pokouší formulovat cosi dalšího nezbytného a kdy současně chápou, že bezdůvodná nahodilost tím sama rozhodně být nemůže, ocitají se rázem mimo hřiště a tedy i jakékoli řešení, které nabízejí jako jeho doplnění, je tu *a priori* nefunkční a s přijatými principy nekompatibilní.

Podívejme se pak ještě na základní představy, na nichž tento myšlenkový a konceptuální prostor, ať už s příměsí indeterminace či bez ní, stojí. Nedílnou jeho součástí je mimo jiné koncept přírodního zákona jakožto řídicího principu způsobování a změny, či obecněji vyplývání ve světě.

Má-li dávat představa nutného působení smysl, má-li dávat smysl představa světa, jehož budoucnost je už určena a dána při spojení stávajícího stavu světa s působícími platnými zákony (což inkompatibilisté přijímají právě jako reálnou hrozbu a co kompatibilisté pouze

bagatelizují), pak nelze než explikovat takový přírodní zákon jako zákon *preskriptivní*.⁸⁴ Je to zákon, který tu stojí ještě před samotnou změnou jakožto její skutečný řídicí a vynucující princip, který určuje, jaký průběh a jakou podobu tato změna bude mít. Není to nějaká abstrakce, není to nástroj popisu světa, je to odhalená skutečnost, součást světa, přímo jedna ze základních skutečností, na nichž tento svět stojí. Je *de facto* skutečnější, než samotné konkrétní události, jimž dává vzniknout. Ty jsou vždy jen určitým případovým ztělesněním toho, co tu vždy už před nimi v podobě takového působícího obecného principu je.

Tím zde nechceme říci, že by protagonisté námi sledovaných debat takovou *realistickou* koncepcí přírodního zákona explicitně přijímali. Nic to ale nemění na tom, že při práci s konceptem deterministického světa skrze takový pojem a předpoklad myslí. Právě odtud povstává něco jako nutnost namířená do budoucnosti, spojená s přicházejícími událostmi, či od ní odvozená nahodilost, jako nezapříčinění a bezdůvodný vznik nového.

Snad si lépe místo a podobu takového zákona přivedeme před oči, jestliže jej srovnáme s jiným, takřka opačným typem zákona. Je jím pak přirozeně zákon *deskriptivní*, který je pouze určitým shrnutím základních bodů nějaké pravidelnosti a nástrojem více či méně spolehlivé

⁸⁴ V rámci filosofie vědy přirozeně probíhá debata o povaze přírodního zákona a vědeckým způsobem formulovaných zákonitostech, hledají se dostatečné a nutné podmínky zákona, zkoumá se rozdíl mezi zákonem experimentálním, založeným v pozorování, a zákonem teoretickým. Pro naše zkoumání je ovšem zásadní rozlišení založené v přijetí či odmítnutí zákona jakožto působící skutečnosti. Zákon je chápán buď *realisticky* (*necesaritánské koncepce, zákon preskriptivní*), nebo *instrumentalisticky* (*koncepce pravidelnosti, zákon deskriptivní*). *Realistický (necesaritánský) přístup* tvrdí, že nad pravidelnostmi ve světě jsou skutečné přírodní nutnosti, jež jim dávají vznik (ať už přitom jsou tyto pravidelnosti pozorovány či nikoli), jsou to působící skutečnosti, které tu jsou dříve, než události, jež jsou jimi řízeny; určují, jaké tyto události budou; vědecké formulace zákonů jsou pak popisem oněch přírodních zákonů způsobených pravidelností. *Instrumentalistický (pravidelnostní) přístup* to odmítá. Nejsou žádné takové nutnosti, ale pouze přírodní pravidelnost; vědecký zákon je pouze a jen nástrojem popisu těchto pravidelností, o jeho protějšku na straně skutečnosti v podobě řídicího principu nemá smysl uvažovat. C. A. Hooker (viz heslo „Laws, natural“, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward Craig), Vol. 5, London-New York: Routledge 1998, pp. 470–475.) formuluje 4 základní úkoly, s nimiž se soupeřící koncepce musí vyrovnat a co je tedy utváří: 1. sémantický problém – význam formulovaného zákona; 2. metafyzický p. – k čemu ta formulace odkazuje, co ji činí pravdivou; epistemologický p. – na čem je založena tato formulace, na jakém základě se vytváří; explanatorní p. – schopnost vysvětlit různost zákonů a jejich rolí). Z toho ale současně vidíme, že hlavní zřetel je v těchto debatách kladen na zákon jakožto vědecké tvrzení („law statement“).

I na půdě jednotlivých směrů lze pak rozlišit různé variace vyrovnávající se s problémy formulace takového zákona a s nejrůznějšími vnitřními obtížemi (eliminativismus na půdě necesitaritánských teorií, či na opačné straně teorie pravidelnosti kontingentní, ne-logické, či naopak logické teorie pravidelnosti). Do hloubky těchto technických záležitostí nemá cenu jít, neboť vždy se zase odrážejí z počátečního přesvědčení o tom, zda při vědeckém zkoumání objevujeme obecnou formu o sobě pravidelného běhu světa, či naopak cosi jako původce či příčinu této pravidelnosti. Spor se odehrává v zásadě z pozic dvou různých otázek, 1. „Pokud by tu nebyly skutečné přírodní zákony, proč by pak měl být svět spíše pravidelný než chaotický?“ 2. „Proč je třeba předpokládat skutečnost nějakého pravidelnost prosazujícího činitele, když svět je pravidelný sám od sebe? Proč by měl být svět bez vnějšího ředitele spíše chaotický než pravidelný?“ Je důležité uvědomit, že v obou těchto otázkách jde o princip dostatečného důvodu, pouze směřovaný jiným směrem. – Všecky tyto úvahy jsou pak komplikovány podobnou, avšak přece zásadně odlišnou otázkou týkající se vůbec vědeckých teorií – je smysluplné chápat teorie jako pouze nástroje a nikoli jako pokusy o „správné“ uchopení? Kdybychom měli v ruce komplikovaný a vzhledem k popisu jevů přesný geocentrický model Sluneční soustavy, považovali bychom jej za rovná stejně přesnému modelu heliocentrickému? Co do popisu jevů jistě, ale co do předvedení skutečnosti, patrně nikoli. Avšak realistický postoj vůči vědeckým teoriím si ještě nijak nevyvnuje realistický postoj vůči přírodnímu zákonu. Realisticky chápaná teorie se nijak nevyjadřuje o povaze a založení uchopované a zobecňované pravidelnosti.

predikce ve věci podobných událostí v podobných podmínkách. Tento typ zákona neříká, že to a to přijde nutně, protože je to možné v principu jednoznačně predikovat (ježto nejde o předvídání budoucího, ale o formulování toho, co tu už v jádře je), nýbrž pouze, že to a to tak a tak chodí, takže predikce v rozumných mezích celkem vzato funguje. Jestliže pak takový zákon nese v sobě nádech toho, že nejen zachycuje pravidelnost, ale že nám také prostředkuje nutnost, pak je to pouze nutnost logická. Tak je třeba rozumět například zákonu setrvačnosti, jestliže jej předložíme v podobě, že pro změnu je třeba dostatečného důvodu v podobě nenulového působení nějaké síly – ať už je to pak důvod vnější, v podobě vnějšího působení, nebo důvod vnitřní, v podobě vnitřní události tohoto setrvačně se pohybujícího tělesa. Nakonec se tu stejně jedná pouze o logický princip, že změna jednoho vždy souvisí s novým působením a tedy změnou druhého, že nenastane-li změna v širším celku či systému (jíž je nová přítomnost působící síly), nenastane změna ani v jeho části (jíž je změna pohybu tělesa, na něž tato síla působí). Něco takového, jakkoli přítom může vést k podobnému popisu, je ale nekonečně vzdáleno pojetí zákona preskriptivního jakožto řídicího principu, který předchází změnu a potud je také skutečnější a ontologicky základnější a který by nutil těleso k setrvačnému pohybu do té doby, než by na ně působila nová síla, jež by tento pohyb opět nutným způsobem změnila.

Mohli bychom si to snad přiblížit ještě pomocí srovnání s jedním specifickým typem zákona z oblasti práva. Na rozdíl kupříkladu od zákona, jak má místo v trestním právu (kde se vyrovnává s rozličnými ději tím, že se snaží podchytit základní rysy a pravidelnosti a jim pak předepsat určité následky, jež pak mohou přijít, či nemusí, podle toho, jak systém funguje), lze také nalézt typ zákona, který předepisuje, jak co má proběhnout, aby se to vůbec mohlo jakožto právní akt stát. Například ve věci založení právnické osoby konkrétního typu – nejsou-li splněny podmínky týkající se postupu zakládání, pak tato právnická osoba není založena vůbec. Tedy nikoli, že by byla založena, ale špatně, z čehož by vyplynuly pouze následky nesouvisející už s její vadnou existencí (například trestní odpovědnost zakladatele), nýbrž právě z hlediska práva neexistuje vůbec – z čehož teprve pak mohou vyplývat následky spojené například s jednáním, které k tomuto stavu vedlo, či naproti tomu jednáním, které je založeno v chybné domněnce, že tato právnická osoba existuje. Od takového zákona a principu není možná odchylka, neboť jakmile k ní dojde, o událost, již tento zákon popisuje, se rázem už nejedná, a tedy ani o odchylce v přesném slova smyslu nelze hovořit. Stejně tak podobně zákon specifikuje podmínky, za nichž může být uzavřena smlouva. Jednou z nich je rovněž to, že z právního hlediska relevantní smlouva může být uzavřena pouze o předmětu, který je dovolený či případně který není zakázaný. Proto jestliže někdo uzavře smlouvu kupříkladu o provedení úkladné vraždy významného podnikatele, jedná se o smlouvu pouze v přeneseném smyslu. Ať už tedy učiní domnělé smluvní strany cokoli, co jinak odpovídá obvyklým krokům a rituálům spojeným s uzavřením smlouvy ve formálně stejných případech, přece z právního hlediska smlouvu o této úkladné vraždě neuzavřely, a proto také nemohu být závazky z této smlouvy vyplývající před zákonem vymáhány. – Zákon tu není činitelem, který

vnáší *ex post* jakýsi epistemologický pořádek do jinak problematicky uchopitelného, takřka chaotického dění, nýbrž tvůrcem a vždy už nutně předcházejícím předpokladem.

Necesitariánská kauzalita a deterministický charakter světa jsou nemyslitelné bez zákona tohoto typu převedeného do fyzikálního prostředí. Ta a ta událost se děje tak a tak, protože musí, protože jinak se odehrát nemůže, protože je řízena zákonem, který je tu před ní a který ze své samotné podstaty porušen být nemůže. Tento zákon je tu ontologicky dříve, než událost sama – ta je pouze jeho ilustrací či derivátem.

Něco takového, v této podobě, jež může být považována za od počátku stranickou, se může jevit jako neplausibilní, ale jenom proto se to ještě nestává nutně sporným či falsifikovaným. Je to především věc perspektivy pozorovatele. A to, že jedna taková se může v popisu ukazovat jako nerozumná, není jistě ještě žádný úplný a definitivní argument proti ní.⁸⁵ Myšlenkový obzor deterministické doktríny ovšem stojí nejenom na předpokladu dopředu už přítomného a nadále pak nekonečně silného a vynucujícího zákona, ale už vůbec na temné a neurčité představě o samotném způsobování, na pojmu kauzality. Tento termín lze jistě interpretovat (a tedy utvářet) různým způsobem. Lze jej dokonce použít v tak různých kontextech, jakými jsou kontexty zapřičiňování ve smyslu temporálním (ve vztahu dvou událostí) či hierarchickém (ve vztahu elementární-komplexní). V deterministickém světě je však potřebný v obou významech a přinejmenším v jednom z nich jeví se být už samotný jeho základ jako vysoce problematický.

James Lamb, když se pokouší podat důkaz inkompatibility svobodné vůle a deterministického světa, si všímá, že by bylo možné narušit inkompatibilistický argument pokoušející se ukázat, že v deterministickém světě lze vést řetěz determinace současného jednání nejen zpět před právě přítomný okamžik, ale i před okamžik narození jednajícího. Lamb ukazuje, že by bylo v podstatě možné říci, že současný okamžik je způsoben a determinován událostí, jež skončila před půl vteřinou, kterážto událost sama je determinována událostí, jež skončila před třemi čtvrtinami vteřiny, kterážto událost byla způsobená událostí, jež skončila před sedmi osminami vteřiny atd. stále dál a takovým způsobem, že bychom se při hledání determinace nedostali dále, než jednu vteřinu před samotné naše jednání. Kauzační řetěz by byl sice nekonečný, současně by však už nebylo možné tvrdit, že jednání bylo determinováno v deterministickém světě ode vždy a tedy už před narozením jednajícího. Vlastně, jak je Lamb

⁸⁵ Současně však se to zdá uvalovat argumentační břímě spíše na ni, než na perspektivou jí protivnou. „Je pouze možné předstírat, že mysl může v působení látky uchopovat nějaké další spojení mezi příčinou a účinkem; [...] je pak na těchto filosofech podepřít svá tvrzení definováním či popisem oné nutnosti a ukázáním jejího působení v materiálních příčinách.“ (Hume 1996: 133)

K čemu pak problém této dvojí perspektivy přirovnat? – Nestačí přirovnání ke sklenici piva v restauraci, která je buď poloplná, nebo poloprázdná. Mnohem výstižnější je přirovnání ke sklenici, která je z poloviny plná piva, nebo z poloviny plná vzduchu; či z poloviny plná piva a tak z poloviny prázdná, nebo z poloviny plná vzduchu a tak z poloviny prázdná. Je to stále táž sklenice, s tímž objemem piva jakož i vzduchu, ale je nabíledni, že druhá varianta bezdůvodně zdůrazňuje něco nepodstatného (vzduch) na úkor toho, oč v případě sklenice právě jakožto sklenice jde – a zač se platilo.

přesvědčen, by bylo možné tvrdit, že sice existují předpoklady jednání a jeho determinanty, jejichž samotný výskyt díky působení přírodního zákona je už dostatečnou podmínkou pro toto jednání, ale že žádným způsobem nelze takto dospět ke stavu, který by jednání podmiňoval a předcházet by jen o jedinou vteřinu.⁸⁶ Něčemu takovému se snaží předejít touto definicí determinismu:

1. Determinism: There is some noninstantaneous measure of time m (e.g. a second or a tenth of a second) such, that for each event E is a set of events C such that (a) each member of C ends at least an m period of time before the beginning of E and (b) it is a law of nature that if all the members of C occur then E occurs. (Lamb 1977: 21)

Lamb tedy požaduje, aby uvažovaný determinant předcházel determinovanou událost tak, že mezi oběma uběhne nenulový, neokamžikový a tedy v zásadě měřitelný čas. Je otázka, nakolik je takový pokus vskutku míněn vážně. Už samotný tento požadavek je totiž velmi problematický. Předně, jestliže se chceme vskutku vyhnout podobnému nekonečnému krájení jedné vteřiny a mít tedy k dispozici možnost dospět k okamžikům vzdálenějším, ba dokonce předcházejícím narození jednajícího, nestačí jen odmítnout představu okamžiku jakožto bezrozměrného času, jakožto ne-trvání, ale je třeba přímo stanovit v principu nejmenší možnou dobu trvání, jakési časové kvantum, nejkratší možný čas, který je nenulový, tj. který sám má v principu stanovitelnou nenulovou dobu trvání, ale který přesto dále už dělitelný není. Nechme prozatím stranou konceptuální neudržitelnost něčeho takového. Podstatné je, že ve svém článku k tak daleko sahajícímu důsledku svých požadavků Lamb nedospívá a tedy že je jeho stanovisko přinejmenším problematické. Vedle toho je tu však ještě další a snad ještě vážnější vada. Lze se totiž ptát: jestliže se tu žádá určitá časová nenulová mezera mezi událostmi determinující a determinovanou (ať už je pak dlouhá vteřinu, desetinu vteřiny, či třeba celý rok! – jak nám v tom Lamb, zdá se, nijak nebrání a bránit ani nemůže), aby se tak při sledování posloupnosti determinantů mohlo dospět v čase libovolně daleko zpět, znamená to, že v této časové prodlevě mezi determinantem a determinovanou událostí se může stát cokoli, co není s to pak jejich kauzální vztah narušit? Že v této mezeře se jejich kauzální vztah nejen ne-realizuje, ale především jí ani není nijak ovlivněn? Něco takového bylo by neúnosné.

Důvod, proč se v těchto místech, kdy už jsme takřka opustili konkrétní snahy o prolovení ledů ve věci kompatibility a inkompability svobody a determinismu, vyjadřujeme opět k postoji takto určitému a v kontextu debat, jež jsme sledovali, spíše marginálnímu, je ten, že se v něm velmi názorně a zcela proti Lambovým záměrům ukazuje, jak problematický v sobě samém je koncept zapřičiňování a způsobování, jak se mu rozumí v prostředí teze determinismu, a jak málo se jeho charakteru právě co do jeho časovosti věnuje pozornost. Sleduje se

⁸⁶ Viz Lamb 1977: 27.

sice deterministické předurčení do daleké minulosti před narození jednajícího, o jehož svobodu se jedná, ale vůbec se už neklade otázka, jaké časové vztahy jsou spojeny se samotným způsobováním a zapříčiňováním, jež k tomu či onomu činu vede a nakonec mu také v deterministickém světě dává vznik. Jedná se o vztahy bezrozměrných okamžiků, či o vztahy časových kvant? Je to něco podobného představě vedle sebe ležících bodů, jejichž nekonečné množství vytváří úsečku? Ale lze pak myslet zřetelně takto vedle sebe ležící, spolu hraničící, nikoli abstraktní, nýbrž reálné jednotky, jež žádný rozsah a tedy i jej ohraničující hranici nemají? A lze myslet nějaké nejmenší jednotky trvání samy trvajících, v nichž současně se neděje nic nového, co by dále muselo být podřízeno zákonu a determinaci, a jež jsou tedy v sobě, jakožto nejkratší úseky a kvanta, neměnné, takže se lze ptát, zda má v jejich případě vůbec smysl o trvání hovořit?

A jaký je charakter onoho přechodu mezi nimi a jak je tento přechod založen? Je sám takovým konkrétním, ač bezrozměrným bodem, či rovněž tak měřitelným kvantem? Přirozeně, že nikoli, že nakonec je možné takový přechod myslet pouze jako zkratku za něco, co samo pozitivní existenci nemá, že přechod je prostě jen onen fakt nahrazení jednoho druhým. Nakonec tak nelze zákonitě determinování a způsobování myslet nijak jinak, než jako posloupnost stavů světa (nechá-li se pro chvíli stranou otázka toho, zda stav je tu skutečně stav, či kvantum neměnného trvání), z nichž jeden nahrazuje druhý a mezi nimiž tak existuje jakási nečasová a přesto jasná cézura, kdy jeden svět přestává existovat, druhý začíná a to jako podobný tomu předchozímu, příbuzný a přece do určité míry jiný, s tím předpokladem, že tento sled okamžikových světů není nesmyslným blikáním, ale posloupností založenou v nečasovém řádu stojícím mimo tyto světy, z něž ony se svými rozdíly vyznačují podobně jako „pohyblivé obrázky“ z filmového projektoru.

Ukazuje se tak, že deterministický názor světa není nakonec založen jen na poněkud překvapivém a nesamozřejmém konceptu přírodního zákona, ale že stejně tak je založen nikoli nahodile, ale opět zcela nutně na přinejmenším problematickém spaciálním názoru času (tj. času jako prostředí, v němž se něco děje), jak se jeho vznik, povahu a neadekvátnost snažil svého času objasnit Henri Bergson,⁸⁷ a že právě v něm se jeví být vzdušným zámkem, jehož základy se pod rukama rozpadají v okamžiku, kdy si jich jen o trochu bedlivěji začneme všimnout.

Byli jsme svědky tří různých inkompatibilistických způsobů, jak se s pojmovým a myšlenkovým rámcem deterministické doktríny vypořádat, jejichž selhání však byla totožná. Současně s tím mohli jsme sledovat marnou kompatibilistickou snahu vyslovit svobodu jakožto smysluplnou i v prostředí plně ovládnutém přírodním zákonem a nepřipouštějícím jakoukoli jinou svou podobu. Tato selhání nejsou nahodilá, nýbrž docela nutná. Indeterminace nemůže

⁸⁷ Viz Bergson, Henri, *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*, Praha: Filosofia, 1994; především pak kap. „II. O mnohosti stavů vědomí. Idea trvání (durée)“, str. 49-80.

než být momentem nahodilosti, a to je moment, který se svobodou spojovat rozumné není, jak upozorňují kompatibilisté. Současně ovšem, jak ukazují inkompatibilisté, vidět základ svobody v nutnosti se rovněž nezdá být rozumné, ba dokonce dovedena do konce ukazuje se být tato snaha jako docela absurdní.

Evidentně jsme tedy uprostřed pasti, v níž můžeme velmi dobře rozumět tomu, co základem a zárukou svobody není, ale v níž vůbec není možné pozitivně formulovat, co by takovým základem být mohlo. Ba dokonce je třeba jít ještě mnohem dále: ježto se nám pozitivní argumenty a snahy o vyslovení toho, co a jak svoboda je, vždy ukáží jako nedostatečné či přímo neudržitelné (buď proto, že se spoléhají na něco nedovoleného, nebo naopak na něco stávajícího, co však samo sebou se už ukazuje jako nesmyslné), pak i naše negativní argumenty, jež tato selhání obnažují a jež se také nemohou než nechat řídit přinejmenším neurčitou a intuitivní představou o svobodě, zdají se rovněž opírat o něco mimo dovolený rámec uvažování. I v nich už opouštíme myšlenkový prostor deterministické doktríny a dopouštíme se tak na něm bezpráví. Svoboda tu není uchopitelná pozitivně a tedy není uchopitelná ani negativně, její pojem tu nedává vůbec smysl. Už od počátku jsme proto sami se sebou ve sporu, když myšlenku determinace přijímáme za svou a současně s ní se snažíme uchopit, jak se to tedy se svobodou, již si přisuzujeme ještě předtím, než ji plně vyslovíme, má. V tomto myšlenkovém rámci jako takovém by podobný problém vlastně ani vzniknout neměl. A jestliže vzniká, pak se ukazuje jako nikoli dílčí problém založení a možnosti svobodné vůle, nýbrž jako širší problém, který s tímto rámcem máme jako s takovým. Jestliže ovšem něco podobného nevidíme a tedy jej přijímáme samozřejmě jako něco správného a neproblematického, pak v okamžiku, kdy se před námi objeví problém svobody, ať jsme přitom kompatibilisty či inkompatibilisty, už v té samé chvíli stojíme uprostřed problému, který je neřešitelný.

Pokusy o schůdné pozitivní uchopení možnosti a povahy svobody tedy nutně selhávají, pokud chtějí být konformní s deterministickou kauzalitou a pouze ji rozšířit o přijatelný moment indeterministický, či naopak ji pouze rozšířit o novou interpretaci svobody, jež se bez momentu indeterminismu obejde. Každá z těchto teorií tak po svém ukazuje hranice tohoto myšlenkového prostoru a s tím i důvody pro jeho odmítnutí. Jejich selhání jsou pak *jeho vlastním selháním*, jsou *jeho omezeností* a *jeho neschopností*.

Máme ovšem vůbec nějaký důvod, proč se jej držet, proč jej přijímat a snažit se rozvíjet, a neodvrhnout jej jako důsledek určité vady v myšlení? Mám za to, že – i kdybychom samu nesmyslnost pojmu svobody nepovažovali za fungující *reductio ad absurdum* – jestliže se blíže podíváme na vůdčí koncepty, jež tento myšlenkový prostor formují, odhaluje se nejen jeho nesamozřejmost a provizornost, ale stejně tak i jeho spornost a neudržitelnost.

5. Determinismus psychologický

(aneb jinak, ale tamtéž).

Abychom mohli náš obrázek vadného a na nebezpečná scestí zavádějícího myšlení o svobodě předvést co nejuplněji, je třeba uvážit ještě jinou třídu stereotypů v úvahách o svobodném jednání, jež vycházejí z problematičnosti toho, jak svou vlastní svobodu a její charakteristiky právě na svém jednání uchopit. Je to pole neméně problematické a také neméně komplikované nepřiměřenými pokusy snažit se je podříditi určitému řádu na základě termínů morální odpovědnosti. Nejde tu pak už o vztah svobodného člověka a světa a o to, jestli v takovém vztahu je svoboda vůbec myslitelná, tj. jestli jí svět vůbec umožňuje, ale o to, jak svou svobodu pozitivně v introspekci uchopit, jak si jí být jist. Současně však, a to je hlavní důvod, proč se do těchto míst pouštíme, neřeší se tu jenom otázka konceptuální či fenomenologická, ale rovněž samotná možnost svobody jako něčeho, co je omezované, narušované a mnohdy docela vylučované. Neřeší se tu jen, co svoboda je a jak si jí můžeme být vědomi, ale to, že už původně něco považujeme za svobodu narušující či rovnou nesvobodné.

Jestliže dřívější problém vznikl s určitým typem poznávajícího přístupu ke světu a především se specifickou interpretací tohoto poznání, pak zdejší problém, jakkoli je značně zesílen také v podobné interpretaci podobného poznávání člověka, je přítomný ještě dříve v určitém typu sebevztahu, v němž něco z toho, co v sobě samých nalzáme, chápeme automaticky a vždy už jako omezující či dokonce zotročující. V sobě samých, ve své konstituci, domníváme se nalézat prameny nesvobody, přírodní či živočišné danosti a nutnosti. Na rozdíl od předešlých debat tu pak nejde o kompatibilitu nějakých už přijatých pojmů, ale o stále a neochvějně se prosazující hrozbu svobodě založenou v určitých našich předsudečných a tedy nereflektovaných nárocích na svobodu, stejně jako na člověka, který svobodný má být.⁸⁸

K čemu takový přístup vede, stejně jako z čeho vyvěrá, se tu pokusíme ukázat. A tedy tu půjde *za první* o to vystihnout základní rysy rámce, ve kterém se tu myslí, *za druhé* pak o to dovést jednu tendenci, jíž myšlení formované tímto rámcem vykazuje, do takového konce, v němž se ukáže jako pro svobodu a její možnost fatální, stejně jako ovšem vnitřně sama problematická.

⁸⁸ Je pak třeba upozornit, že o determinismu a nutnosti tu nemluvíme ve stejném smyslu jako v předchozích kapitolách k determinismu fyzikálnímu. Na úrovni myslí je vůbec značně obtížné, pokud vůbec možné držet se podobného typu událostní kauzality. Nejde tu o to, že bychom našli nějaké příčiny svého jednání, jež by vždycky nutně vedly ke stejným důsledkům, ale spíše určitá předznamenání a předurčení, podmínění a založení, jež v sobě nesou vždy už také nějaká omezení a vynucení. Jako problematické se tu jeví ony samotné danosti a to, že je v sobě nacházíme, nikoli to, že bychom jim přiřítali přímou a jednoznačnou kauzalitu.

5.1. Frankfurtovo hierarchické pojetí (chtění předchází reflexi).

Mimo rámec obvyklé in/kompatibilistické debaty se snaží Harry Frankfurt ve svém vlivném článku „Freedom of the Will and the Concept of a Person“⁸⁹ nalézt přístup k pojmu svobodné vůle prostřednictvím pojmu osoby. Upozorňuje, že „osobě“ se nerozumí náležitě, jestliže se chápe v podobném smyslu, v jakém o ní hovoří Peter Strawson, když píše, že je to „concept of a type of entity such that *both* predicates ascribing states of consciousness and predicates ascribing corporeal characteristics ... are equally applicable to a single individual of that type.“⁹⁰ Něco takového je nedostatečné, protože neumožňuje uchopit a pojmenovat rozdíl mezi osobou člověkem a ne-osobou, kupříkladu psem. Od termínu osoby chceme více. A právě toto více snaží se Frankfurt pojmenovat a díky tomu také nalézt svobodnou vůli.

Pro osobu je pak konstitutivní to, co má navíc, a tím jsou tzv. *second-order desires*, *chtění druhého řádu*.⁹¹

Besides wanting a choosing and being moved to *do* this or that, man may also want to have (or not to have) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are. (Frankfurt 1971: 7[82n.])

Chtění a jednání osoby není vyčerpáno tím, že by měla nějaká přání týkající se jejího jednání, z nichž by se některé stalo *efektivním chtěním* (effective desire),⁹² jež by určovalo vůli. Má *chtění druhého řádu*, jejichž předmětem jsou *chtění prvního řádu* (first-order desires). Jako osoba reflektuji svá přání, své motivy, preference, zkoumám je, hodnotím a srovnávám – a některá tato přání chci mít a některá nikoli, přesněji řečeno, u některých z nich si přeji, aby určovala mou vůli, a u některých si přeji – když už je mám – aby k jednání nevedla. Víím, že potřebuji a chci pracovat a současně se chci dívat na fotbal, a dospívám k tomu, že práce je důležitější a že fotbal můj život nespasí. Přání vidět pravděpodobně napínavé utkání jistě ne-

⁸⁹ Frankfurt 1971.

⁹⁰ Strawson, P.F., *Individuals*, London: Methuen, 1959, pp. 101-2. (Citace a odkaz převzaty z: Frankfurt 1971: 5[81]). „What concerns Strawson and Ayer,“ píše dále Frankfurt v pozn. 1. „is the problem of understanding the relation between mind and body, rather than the quite different problem of understanding what it is to be a creature that not only has a mind and a body but is also a person.“ (Frankfurt 1971: 5[81])

⁹¹ V pozn. 2 (Frankfurt 1971: 7[83]), se snaží Frankfurt omluvit to, že „desire“ a „want“ používá jako synonyma, přestože dokonalými synonymy nejsou. Jak říká, činí tak proto, že anglický termín „want“ ve smyslu substantiva v singuláru (na rozdíl tedy od plurálu „wants“) je pro něj nepřijatelný. „Desire“ zde tedy doplňuje tvaroslovnou neohrabanost „want“. I proto se tu převážně budu držet střídavějšího, ač rovněž (v plurálu) neohrabaného překladu „chtění“, místy pak také poněkud odlišného „přání“, a jen výjimečně termínu „touha“.

⁹² Chtění prvního řádu tvoří dohromady jakési motivační a inklinanční pole a tedy samozřejmě nejsou ještě koextenzivní s vůlí. Z nich se však rodí to, na základě čeho či z čeho jednám, co mnou hýbe, a tomu říká Frankfurt „effective desire“ (Frankfurt 1971: 8[84]).

mohu vymazat, ale mohu je uchopit jako nepodstatné ve srovnáním s jiným přáním a díky němu se je snažit potlačit. A naopak to jiné, totiž práci, mohu uchopit jako důležitější přání, a mohu tedy chtít, aby se stalo skutečným hybatelem.⁹³ Souboj mezi fotbalem a prací na úrovni chtění prvního řádu se rovněž odehrává a je vždy nějak rozhodnut i bez přítomnosti chtění druhého řádu. Tedy nejde o rozhodování mezi konfliktními přáními, ale o způsob mého vztahu k nim, tj. zda jimi pouze jsem, či zda je také sleduji a nikoli v nich, ale takříkajíc nad nimi se o nich rozhoduji.

Osoba se tedy stará o svou vůli, její chtění a její vůle jsou pro ni problém. Ne-osoba, jíž Frankfurt nazývá „wanton“,⁹⁴ se o svou vůli nestará. Důležité pak je, že když „wanton“ má chtění prvního řádu, že po něm nenásleduje nutně automatické a *a priori* neracionální jednání. Jeho různá chtění mohou být spjata s rozvinutým myšlením týkajícím se například prostředků jejich uskutečnění. „Wantona“ tedy odlišuje to, že tato přání nereflektuje. Racionalita tak ještě není dostatečnou podmínkou pro to nebyť „wantonem“, jakkoli je ovšem podmínkou nutnou.⁹⁵

Rozdíl mezi prvním a druhým řádem a jeho důležitost pro možnost zavedení pojmu svobodné vůle demonstruje Frankfurt na příkladu dvou narkomanů, kteří různým způsobem narkomany být už nechtějí.⁹⁶

První z nich, „wanton“, nemusí být nutně stále nadšen ve své závislosti, může se ocitát v situacích, kdy by narkomanem rád nebyl, či přesněji, kdy po droze také netouží (například tehdy, když se poprvé setká s tím, že jej činí impotentním). Má tedy ona konfliktní přání, totiž drogu aplikovat a droze se vyhnout, ale v zásadě dále nezkoumá povahu jejich sporu a možnost jeho řešení. Svě žádosti pokorně následuje, ať jsou jakékoli. Například může být v jednu chvíli přesvědčen, že s narkomanií skoncoval, protože leze do peněz, a za chvíli si už pro další pokračování shánět peníze.⁹⁷

⁹³ Jde-li o *chtění druhého řádu*, uvažuje Frankfurt (1971: 9n[84nn.]) ještě o speciální kategorii takového chtění, o němž si přeji, abych je měl, ale současně nijak neusiluji o to, aby se stalo mou vůlí, ba dokonce mohu něco takového vysloveně odmítat. Příkladem je psychoterapeut pracující s drogově závislými, který si přeje poznat, jaké to je být takto závislý, přeje si mít tutěž touhu, jež závislého poutá k jeho droze, ačkoli samozřejmě nijak neusiluje o to, aby si takové „chtění“ vytvořil. Aby odlišil takový nikoli jednatelský, ale spíše teoretický postoj, zavádí F. další termín, tzv. *second-order volition*, který právě podchycuje chtění druhého řádu, u nějž jde o to, co chci činit, co chci, aby se stalo mou vůlí. Rozdíl, o nějž tu jde, je jasný, podle mého soudu ovšem vedlejší. Takové od vůle oddělené chtění druhého řádu je spíše další fází a další úrovní, plodem další reflexe, a tedy je spíše založeno v *chtění třetího řádu* (k němuž se tu ještě dospěje), neboli nejedná se o samostatný typ chtění druhého řádu, od nějž by bylo nutné se nyní odlišovat. Proto také nebudu tu při výkladu Frankfurtovy pozice používat tohoto speciálního termínu a chtěním druhého řádu bude se samozřejmě myslit vždy už to, u nějž chci, aby se vskutku mou vůlí stalo.

⁹⁴ „His desires move him to do certain things, without its being true of him either that he wants to be moved by those desires or that he prefers to be moved by other desires.“ (Frankfurt 1971: 11[86n.])

⁹⁵ Aby „wanton“ přestal být „wantonem, musí si být „critically aware of his own will and of forming volitions of the second order.“ (Frankfurt 1971: 12[87])

⁹⁶ Viz Frankfurt 1971: 12 [87].

⁹⁷ „Since he has no identity apart from his first-order desires it is true neither that he prefers one to the other nor that he prefers not to take sides.“ (Frankfurt 1971: 13[88])

Druhý pak, nedobrovolný narkoman (unwilling addict), má rovněž konfliktní chtění prvního řádu, mezi nimiž je jak touha po droze, tak i další nechuť k ní. Současně s tím však toto postavení reflektuje a dospívá k tomu, že jediné smysluplné řešení, jež by mu mohlo poskytnout nějakou snesitelnou budoucnost, je se vším skoncovat, a tedy formuje chtění druhého řádu, v němž si ze všeho nejvíce přeje, aby přání se vším skoncovat převážilo nad jeho touhou po droze, chce, aby v tomto přání a v jeho uskutečňování vytrval – přičemž nakonec selhává.⁹⁸

Výsledek je v obou případech stejný – závislost pokračuje, narkoman se jí nezbavuje. Avšak jejich odlišné postavení k těmto jejich vlastním žádostem je současně výrazně proměňuje. Pouze v případě druhého lze mluvit o tom, že skutečně *selhává*.

When a *person* acts, the desire by which he is moved is either the will he wants or will he wants to be without. When a *wanton* acts, it is neither. (Frankfurt 1971: 14[89])

Právě v tomto rozdílu tkví počátek svobody vůle. Tu pak Frankfurt odlišuje od svobody jednání. *Svobodu jednání*, či případně její omezení či zamezení, může mít i „wanton“, který slepě následuje své žádosti. Například právě onen narkoman, který se vydá do ulic sehnat nelegálním způsobem peníze na svou drogu, je zatčen a kvůli tomu trpí v cele dále oním nedostatkem, který ho do ulic vyhnal. Tento narkoman pak jasně pociťuje, že a v čem je mu bráněno, stejně jako v okamžiku, kdy je propuštěn, jasně vidí, že a v čem má nyní volnost. V podstatě symetricky k tomu vzniká díky chtění druhého řádu cosi jako *svobodná vůle*. Jestliže svobodné jednání tkví v tom, že jsem svobodný činit to, co chci, pak svobodná vůle znamená podle Frankfurta to, že jsem svobodný chtít to, co chci, či přesněji: že jsem svobodný mít vůli, jíž mít chci. Takový narkoman pak na nové, druhé úrovni formuje přání, v němž se chce závislosti zbavit, chce, aby jeho odpor k droze zvítězil, a přece nakonec podlehne psychofyzické nutnosti a další drogu si aplikuje. Díky tomu, že jeho vlastní vůle se stává předmětem jeho sebevztahu, může také dospět do situace, kdy se v této vůli nahlédne jako nesvobodný – cítí se nesvobodný v tom, co chce, připadá si jednou ze svých tužeb zotročen. Chce svou vůli namířit jiným směrem, ale selhává.

Jen díky chtění druhého řádu, soudí Frankfurt, může člověk užívat svobody vůle a zakoušet její nedostatek. Frankfurt přesně nespecifikuje, co toto *užívání*, či *zakoušení* svobody („*enjoy*“) je, používá toho termínu jako zastřešujícího jak pro zakoušení, prožívání, pocit, tak pro zpředmětnění, tematizaci, konceptualizaci. Důležitý je pro něj především rozdíl mezi nedobrovolným narkomanem a narkomanem „wantonem“. První z nich je nesvobodný kvůli specifickému typu konfliktu jeho přání, který způsobuje, že se mu nedaří z reflexe vyplývající

⁹⁸ „He is an unwilling addict, helplessly violated by his own desires.“ (Frankfurt 1971: 12[87])

chtění druhého řádu učinit chtěním efektivním, jež by jeho vůli určilo. „Wanton“ naopak je nesvobodný automaticky, vždy už („by default“).⁹⁹ Je nesvobodný v tom, že svobodu ani nezískal. Na rozdíl od nedobrovolného a své žádosti podlehnuvšího narkomana, který svou svobodu ztratil.

Svobodná vůle, abychom to shrnuli, spočívá ve shodě vůle s chtěním druhého řádu. Nesvobodná vůle pak tkví v jejich nesouladu.

Frankfurt je si vědom, že tu předvádí schéma značně zjednodušující, že lidé a jejich životy jsou mnohem komplikovanější. Nicméně pro zachycení toho, díky čemu něco jako svobodná vůle vzniká a jak souvisí s vůlí nesvobodnou, na rozdíl od vůle, která nikdy ani příležitost stát se svobodou neměla, takové schéma, zdá se, postačuje. A je si také vědom toho, že reflexe nemá pouze tento jeden stupeň a že jsou tedy i vyšší řády a že má smysl mluvit i o chtění třetího řádu, a tímto způsobem teoreticky pokračovat do nekonečna, jakkoli by takové pokračování pro osobu přirozeně neznamenal její nekonečné rozvíjení, nýbrž praktickou destrukci. A připouští rovněž, že formování chtění druhého řádu nemusí probíhat skrze zřejmý a bolestivý proces rozvažování, že nemusí být výslovným zkoumáním různých chtění prvního řádu, jejich explicitním srovnáváním a posléze neutrálním souzením, ale že může být zformováno spontánně, naráz a přitom značně kategoricky, tj. tak, že už nedovoluje pozdější zkoumání v reflexi vedené z pohledu další úrovně.¹⁰⁰

Není divu, že takovému typu hierarchického pojetí se vytýká neschopnost vyrovnat se definitivně s *problémem kruhového vysvětlení*. Laura Ekstrom problém kruhu rozvíjí ve dvou podobách, my si tu zaměříme na jednu z nich.¹⁰¹ – Přestože v této práci se Frankfurt staví jako neutrální vzhledem k problému determinismu a tedy i vzhledem ke kompatibilitě svobodné vůle a determinismu, kompatibilista se v něm nezapře. Podle Ekstromové chtění druhého řádu má tu funkci, že dává jednajícimu možnost učinit chtěním efektivním i *jiné* chtění prvního řádu. Je ale otázka, zda a díky čemu jsme vůbec volní ve věci formování chtění druhého řádu. Jestliže nejsme, pak této možnosti zvolit jiné chtění prvního řádu a učinit je vůlí, je možné rozumět pouze ve smyslu kondicionálním a nikoli kategorickým, jak by Ekstrom požadovala. A v okamžiku, kdybychom se na této půdě pokusili ukázat, že máme volné ruce v tom, jaké chtění druhého řádu vytváříme, totiž že můžeme dospět i k jinému, nezbylo by nám než se podobným způsobem obrátit na rovinu třetí, z níž by se současná možnost jiného obhájila. Samozřejmě ani tento krok by nebyl posledním. Čili nelze tu skutečně uchopit možnost jiné-

⁹⁹ Frankfurt 1971: 15[91]. „[...] the question about the freedom of his will has to do with whether it is the will he wants to have.“ (Frankfurt 1971: 15[90])

¹⁰⁰ „The enjoyment of freedom comes easily to some. Others must struggle to achieve it.“ (Frankfurt 1971: 17[92])

¹⁰¹ Viz Ekstrom 2000: 75-7. Druhá Ekstromové formulace problému kruhu se zdá opírat o ještě větší interpretační problémy, než formulace první a její zkoumání muselo by vést k závěru, že vychází z nepochopení. V případě první formulace něco takového platí pouze částečně – a i proto se nám tu hodí

ho, pokud ji nechápeme pouze kondicionálně, bez ohledu na to, jak přímo či nepřímou můžeme být přítom k tomu či onomu chtění přivádění a nucení.

I kdyby snad propojení této Frankfurtovy koncepce s problematikou a terminologií kompatibilismu bylo zavádějící, přece se tu Laura Ekstrom ve své krátké poznámce dotýká čehosi důležitého. Pokusíme se tedy její kritiku ještě více rozvinout. – Druhá rovina je tu druhou díky tomu, že se jakožto reflexe obrací na první. Tuto první rovinu v novém světle zjevuje, činí svým předmětem a právě díky tomu s ní může novým způsobem zacházet. Fakt, že jsem schopen takto v reflexi osvítit svá různá přání a zaujmout k nim z distance nový postoj, neznamená ještě, že jsem schopen takto se osvítit a z odstupem uchopit celý. Reflexe sama, jež je vůči svému předmětu vždy už odstupem, od sebe ustoupit nemůže. Když se snažím porozumět tomu, jak jsem se ve svých přáních rozhodoval, stejně jako tomu, jak vznikají, jaké hodnoty reprezentují apod., osvětluji prostor, v němž jsem se dříve automaticky pohyboval potmě – ale činím tak v činnosti, jež sama pro sebe je opět temnou. Když reflektuji svá přání, nereflektuji toto své reflektování. Ovládám svá přání díky procesu, který samotný v jeho průběhu podobným způsobem neovládám.

Je jasné, že taková vždy už nutná neúplnost reflexe, fakt, že ona sama vůči sobě je vždy slepá (totiž do té doby, než se rozeběhne *nová* reflexe, která tuto současnou reflektuje, odhaluje skryté motivy, tendence, zkratky, chyby etc., pro níž ale opět platí, že zaměřujíc zrak na předešlé samu sebe nevidí),¹⁰² není žádná novota a nesamozřejmost. Sám Frankfurt nijak ne tvrdí, že se vznikem této nové roviny mám se v rukou dokonale. Ostatně, jak už jsme na to narazili, připouští, že ani nelze požadovat dokonalou reflexi, neboť by musela být nekonečná, musela by se vztahovat ze stále vyšších a vyšších rovin, což by z praktického hlediska znamenalo likvidaci osoby a nikoli její povznesení. Chápe, že reflektovat nemůžeme donekonečna a vše. Reflexe pro něj není důležitá proto, že by takové nemožné absolutní osvětlení poskytovala. Důležitá je proto, že jakkoli žádný skutečný konec nemá, už sama její přítomnost a působnost je tu něčím zásadně novým – právě tento první sebevztah, kdy jsem schopen tematizovat svá chtění jakožto svá a vztáhnout se k nim z této pozice a odtud se o nich rozhodovat a v nich se pak cítit svobodný (jestliže jsem s to je učinit svou vůlí), či nesvobodný (jestliže se mi to v jejich konfliktu s jinými nepodaří).

Ovšem na druhou stranu, jestliže je reflexe tak důležitá, co pak dalšího z Frankfurtova pojetí chtění vyššího řádu vylučuje možnost, že je toto chtění na chtějícího uloženo zvnějšku? Že chtějící a jednající je právě s ohledem na tvorbu takového chtění druhého řádu zmanipulován? Na základě čeho získávám možnost být ve své vůli svobodný tím, že jsem s to vztáhnout se ke svým dřívějším a slepým chtěním, přijmout je za své či odvrhnout, a přijaté pak učinit svou vůlí (jestliže v tom neselžu), když samotný průběh rozvažování na této další úrovni je nejistý, ba dokonce může být zpochybněn poukazem na externí manipulaci? Jestliže je reflexe

¹⁰² Kdo jiný než filosof by měl něco takového blíže znát, kdo jiný by měl mít zkušenost s tím, jak se každý myšlenkový závěr (týkající se např. vyslovení a interpretace nějaké zkušenosti) s odstupem proměňuje?

sama před sebou slepá, kde mohu pak mít jistotu, že je vskutku má?¹⁰³

A dále: nevidím, nezkoumám a tedy z této reflektivní roviny nemám nijak pod kontrolou, jak ona reflexe vzniká, z jakého chtění a rozhodnutí vyvěrá, a přitom i ona je určitou činností, určitým typem jednání, jež vykonávám. Je nesmysl rozlišovat činnost jako vnějšně patrný pohyb, a cosi vnitřního jakožto nečinnost. Neboť jak pak naložit kupříkladu s aktem počítání? Je výpočet psaný na papíře činnost, zatímco výpočet vedený z paměti nikoli? Pak ale jestliže „wanton“ je ten, kdo jedná na základě svých chtění, jež dále nereflektuje, nejsem pak v této činnosti reflektování některých svých přání, jež mě má vyzdvihovat nad „wantona“, vlastně také „wantonem“?

Jak vidíme, s povahou reflexe lze naložit různě. Nese sebou jednak jakýsi kvantitativní prvek (tj. to, že skrze ni si rozumíme více než bez ní), který ale ovšem může být zpochybněn jako relativní či přímo klamný, nebo jako nic neřešící, neboť „více“ neznamená ještě „dostatečně“; a kvalitativní, totiž že spolu s ní přichází něco zcela nového, totiž možnost tematizace.

Kritika Ekstromové v zásadě vychází z pozic prvního, Frankfurtovo vlastní pojetí pak z pozic druhého. Důležité je, že oba tyto přístupy k povaze reflexe jsou správné a že je třeba o ní uvažovat obojím způsobem současně. Proto je kritika Ekstromové částečně nespravedlivá, ač současně odhaluje, že Frankfurtova koncepce (chce-li vskutku poskytnout přístup k možnosti svobodné vůle) zůstává neúplná.

Vedle problému kruhu ovšem formuluje Laura Ekstrom také cosi, čemu říká *problém identifikace*. Ptá se, jakým právem a na základě čeho má být chtění, zformované na vyšší rovině, stejně jako to, jež je jeho předmětem, považováno za více mé, než ono jiné chtění prvního řádu, jež se proti nim přesto prosadí? Připomeňme si znovu situaci, při níž jsme se s těmito pojmy setkali. Nedobrovolný narkoman není svázán vnější silou, není svým škodolibým spolubydlícím přivázan k židli, aby se nemohl bránit, až mu bude droga násilím aplikována. Touha uspokojit určitou potřebu je stejně tak jeho, je mu vlastní jeho přání se vším skoncovat, jež pak potvrzuje případným chtěním řádu druhého.

Thus second-level desires are just other desires that may be formed on any basis or on no basis at all. And therefore it is mysterious why a desire to desire to *a* makes a desire to *a* internal to the self, whereas a desire to *b* lacking a corresponding second-level desire counts as external. (Ekstrom 2000: 77)

Vedle problému s neúplností reflexe je tu další problém ještě závažnější. Totiž, jak tu vůbec na takové půdě vybudovat vztah svobody a nesvobody? Musíme se Frankfurtovy kon-

¹⁰³ Dotýkáme se tu dalšího problému, totiž problému vnější manipulace. V zápětí (v kap. „5.3. Hypnóza jako zpochybnění svobody“) se k němu vrátíme, protože se ukáže, že základy, na nichž je myslitelný, vytvářejí nebezpečí psychologického determinismu.

cepce ptát: na základě čeho se tu nakonec rozhoduje o tom, která vůle je svobodná a která nikoli?

Zdá se, že Frankfurt odpovídá jasně: nesvobodná vůle je přeci ta, v níž chci něco jiného, než bych chtěl chtít. Neboli v jednu chvíli bych rád činil X, přičemž nakonec činím Y. Demonstruje to na příkladu s narkomanem, který vždy své závislosti podlehne. Jestliže tento narkoman svou situaci nereflektuje, pak se s žádnou nesvobodou a tedy ani svobodou nesetká – následuje své tužby (někdy tu, jindy onu) a jejich konflikt jej netrápí; narozdíl od narkomana, který je schopen se ke své situaci novým způsobem vztáhnout, může si říci, že nejspíše své přání zbavit se závislosti naplní tím, že přijme nabízené místo v léčebně, přičemž nakonec této závislosti stejně podlehne a abstinovat nezačne. A uvažme ještě třetí typ narkomana, který na rozdíl od „wantona“ svou situaci reflektuje a na rozdíl od nedobrovolného narkomana si svou závislost pěstuje a nechce se jí zbavit. Přirozeně i s někým takovým se musí Frankfurt ve své koncepci vyrovnat, a vzhledem k tomu, že svobodnou vůli spojuje s určitým souladem v osobě, nezbyvá mu, než říci, že takový narkoman je svobodný a nesvobodný současně – je svobodný v tom smyslu, že jeho vůle je vskutku odrazem jeho chtění druhého řádu, v němž dospívá k tomu, že se mu líbí být závislý (například proto, že v kruhu jeho známých jej to činí jedinečným), ale současně je na tom stejně jako narkoman nedobrovolný, takže o něm lze říci, že v případě, že své preference změní a jeho závislost se mu zoškliví, stejně nepřestane po droze toužit a nepřestane ji vyhledávat, ale selže docela stejně jako narkoman nedobrovolný.¹⁰⁴

The willing addict's will is not free, for his desire to take the drug will be effective regardless of whether or not he wants this desire to constitute his will. But when he takes the drug, he takes it freely and of his own free will. (Frankfurt 1971: 19[94].)

Narkoman je tak prototypem člověka, který něco v nějakém okamžiku chce, ale nemůže nechtít něco jiného, a to právě proto, že je narkoman, že si vypěstoval přímou fyzickou závislost na nějaké látce, bez níž tělesně strádá. A to takovým způsobem, že přání tomuto strádání učinit přítrž má zcela přirozeně největší naději na to stát se chtěním efektivním. Celý tento systém je od počátku založen na tom, že takový narkoman je vždy už nesvobodný, že se nemá plně v rukou, že ať ve své reflexi dospěje k čemukoli, přece nakonec bude chtít to, co už tolikrát předtím. V tomto příkladu je tedy o svobodě už vždycky rozhodnuto – nevysvětluje se nám tu, jak svobodná vůle vzniká a jak je narušovaná, nýbrž že jakožto narkoman jsem vždycky nesvobodný, přičemž jestliže jsem schopen rozvinuté reflexe, jsem s to pak něco takového nahlédnout a pojmenovat. Ovšem kritéria, na jejichž základě o tom lze rozhodnout,

¹⁰⁴ „Suppose that his addiction has the same *physiological basis* and the same *irresistible thrust* as the addictions of the unwilling and wanton addicts [...]“ Frankfurt 1971: 19 [94] (Kurzíva je má.)

předložena nejsou. A to právě proto, že mezi ně nelze počítat slova o vztahu chtění druhého řádu ke skupině konfliktních chtění řádu prvního, ježto ta už na takovém předpokladu a vždy už přítomné interpretaci stojí.

Lze se tak ptát, jak je tu ospravedlněna „nepřekonatelná síla“ závislosti, jíž nedobrovolný narkoman není schopen odporovat. Tím, že jí skutečně podlehne? Ukazuje pak podlehnutí, že je vyloučena možnost odolat? Jak uchopit schopnost a neschopnost odolat na úrovni chtění a přání? Jestliže neodolám a droze opět podlehnu, neznamená to, že jsem odolat odmítl, že jsem se rozhodl dál už nebojovat, že jsem přijal za své jiné přání a sice uspokojit svou tělesnou potřebu? Není pak podlehnutí (jež Frankfurt interpretuje jako podlehnutí něčemu vnějšímu a neodolatelnému) rozhodnutím a vůlí stejně tak, jako kdybych ve svém odhodlání vytrval – tj. vůlí docela stejně svobodnou? Jak vůbec odlišit situaci, v níž mohu odolat, ale *přesto* neodolám, od situace, v níž odolat nemohu a *proto* neodolám? Je vůbec myslitelná, tj. bez možnosti narušující alternativní interpretace, vůle nesvobodná, když jsem to vždycky zase jenom já, kdo tato přání chová, hodnotí je a nakonec se na nich či skrze ně rozhoduje?

Ostatně celý tento rámec se ve své komplikovanosti a takřka neuchopitelnosti ukazuje ve chvíli, kdy přestaneme uvažovat o extrémním případě drogově závislého (v němž už se Frankfurt o svobodě a nesvobodě rozhodl) a na jeho místo postavíme člověka podobnou závislostí netrpícího, který svá chtění zkoumá z různých stran a postupem času je různě hodnotí. Už jsme tu o takové situaci uvažovali. Jak se to má se mnou, když se rozhoduji mezi sledováním fotbalového utkání a prací na této práci? Mohu, jak jsme uvedli při výkladu Frankfurtovy koncepce, zformovat chtění druhého řádu, v němž si přeji, aby zvítězilo mé přání pracovat nad přáním sledovat fotbal. Znamená to, že jestliže nakonec zvolím televizi, sám před sebou jsem podlehl (nikoli metaforicky, nikoli s ohledem na nějaký morální požadavek, ale že jsem *podlehl* doslova), že nejsem svobodný? Na základě čeho je nutné předpokládat, že jednou zformované chtění druhého řádu se nesmí změnit či být odvrženo a nebo být nahrazeno? O nesvobodě by tu bylo možné uvažovat pouze tehdy, kdybychom řekli, že toto chtění druhého řádu stále držíme, stále jím cele jsme, ale současně sami své kroky sledujeme a vidíme, že směřují někam jinam. Ale takové předvedení se nezdá být korektní. Daleko spíše, když už chceme v těchto termínech různých úrovní uvažovat, se to s mým chtěním má tak, že jednou zformované chtění druhého řádu týkající se přání pracovat zavrhuji jako něco, co už nechci, ať už přitom bez náhrady, nebo s jasnou náhradou v podobě přesvědčení, že na fotbalovém utkání je vzrušující to, že se odehrává právě teď, že právě teď je v běhu a není jisté, jak skončí. Neboli že pozdější znalost výsledku je sice zajímavá, ale v podstatě zážitek ze sledování hry nahradit nedokáže, narozdíl od práce, kterou když neudělám hned, budu moci takřka stejně vykonat později.

Harry Frankfurt zde tak dává hlas velmi specifickému postoji, v němž se hodnotí určitý konflikt přání, z nichž jedno je založeno v reflexi, avšak nevíteží nutně, ba možná pravidelně selhává. Z toho, že je nejsem schopen naplnit, dospívám k přesvědčení, že se nemám plně

v rukou. Ztotožňuji se s tímto přáním a s touto rovinou a procesem, z něž vzniklo. Toto přání jsem já, tento postoj k oněm původním mým přáním, jak je vždy už před reflexí mám. Jestliže se mezi nimi prosadí to, jemuž v této současné reflexi nefandím, mám pak pocit, že já („Já, reflektující“) nemohu prosadit svou vůli proti tomu prereflektivnímu. Jestliže by zvítězilo přání preferované (na základě stejných mechanismů jako to, jež si nepřejí, a stejně tak slepě zformované a držené), k podobnému soudu bych nedospěl – ona slepá rovina by neodporovala mému reflektivnímu náhledu, viděl bych ji jako poslušnou. – Rozumíme tomu, že a jak je takový myšlenkový postup možný – je ale oprávněný? Jsou tu jasné skutečnosti, jež by rozhodovaly, a přesné pojmy, z nichž by něco takového vyplývalo? Jakkoli se takové hodnocení může jevit racionální, přece je naprosto zřejmé, že je docela arbitrární. Že nespočívá v tom, které přání zvítězí nad kterým, ale především v tom, se kterým z těchto přání se identifikuji jako se svým a které pak *považuji* za cosi cizího.

Jaký věcný rozdíl je tu mezi situací selhání a její jinou podobou, v níž prostě dospívám k jinému závěru, v němž přehodnocuji své chtění druhého řádu, či dokonce na základě další reflexe vedené ze třetí úrovně uchopuji fakt, že jsem vytvořil různá a konfliktní chtění druhého řádu, mezi nimiž se z podstaty věci vždy musí rozhodnout a jež jsou právě v tomto svém vztahu k rozhodnutí rovnocenná a mají tak formálně stejné postavení? Co se z jednoho pohledu může zdát být selháním a vůlí nesvobodnou, v jiném předvedení je zcela standardní vůlí svobodnou. Interpretace toho, že nějaké přání mě téměř jako *vnější a cizí síla* neomylně spouští a řídí mé kroky proti *mým vlastním přáním skutečným*, na rozdíl od toho, že tu věc si prostě více přejí a více se s ní ztotožňuji, je docela svévolná a není založena v žádném pevném a jasném pravidlu.

Nalézáme tedy dva hlavní problémy spjaté s reflexivitou jako s prostředkem uchopení svobody vůle.

Jednak je tu interní problém reflexe spočívající v tom, že reflexe je vůči sobě samé slepá, takže z principu sebou vždy nese moment nejistoty. Jestliže se reflexe cení jako „místo“, kde se stávám sám sebou, kde jsem více sám sebou, kde se více ovládám než kde jinde, pak se ukazuje jako velmi problematické a pro celou koncepci takřka neúnosné, že právě v ní sám sebou opět nejsem. Cení-li se jako něco zásadně odlišného světlo, které vrhá, nutně musí být problém v tom, že zdroj tohoto světla sám zůstává z principu neosvícen.

A pak je tu *druhý* a snad ještě vážnější problém, a sice samotné přesvědčení, že v reflexi jsem více sebou, než mimo ni. Na jakém základě stojí takové přesvědčení a čím je ospravedlněno? Frankfurt něco takového přijímá jako samozřejmost, vlastně to vůbec netematizuje – a proto by se také mohl ohradit, že sám nikde o nějakém skutečnějším či pravém Já nemluví. Jeho koncepce a vůbec samo přijetí možnosti *nesvobodné* vůle (tj. vůle, v níž se neprosadí ono *vskutku mé* přání, nýbrž přání, jež jakkoli je chovám, není vyjádřením mého pravého, v reflexi povstávajícího Já) však něco takového mlčky předpokládá. Každý podobný odkaz na

reflexivitu, díky níž se stávám svobodným a objevuji původní omezení či zotročení, předpokládá, že „Já, který reflektuji“ jsem více Já, jsem pravé, skutečné a celistvé Já, na rozdíl od toho, co „mě, reflektujícího“ předchází, podmiňuje, omezuje a někdy snad i přímo zotročuje, co však do mě, „mě, reflektujícího“, vlastně nepatří. Že teprve toto reflektující Já je svobodné – oprostí-li se jen od působení nereflektovaného.

5.2. Reaktivní odložení reakce.

(Svoboda, či mrav?)

Je to zvláštní předsudek, že někdy jsem více sebou než jindy a že v tomto „více“ stávám se svobodným, že teprve díky odstupu získávám svobodu a s jeho omezením ji ztrácím. – Snad pomůže, jestliže se s ním seznámíme ještě v jiné podobě, značně zjednodušené, ale díky tomu také mnohem snáze odhalující, v čem tato takříkajíc „lidová psychologie“ spočívá.

Ve své *Malé filosofii člověka* v hesle „Jednání a svoboda“ jej Jan Sokol předvádí docela názorně.¹⁰⁵ Mimo jiné charakterizuje člověka jako bytost schopnou překonat impulsivní a bezprostřední reakci na podnět a svou reakci odložit. Na rozdíl od zvířete člověk má schopnost zastavit se, přemýšlet a uvažovat. Dokonce se tu říká, že teprve v tomto odložení automatické reakce je člověk svobodný. Podnět jej tak docela nedeterminuje, nevede k nutné reakci, jeho působení je přerušeno. Jestliže tedy popudlivě a násilně reaguji na hrubou urážku, jednám bez rozvahy, slepě, automaticky a takřka plně v režii toho, kdo mě urazil – nejsem svobodný. Svou svobodu pak naopak získávám a uskutečňuji tehdy, jestliže na podobnou urážku nereaguji, jestliže se vyhnu té první vnucující se násilné reakci, neučiním to, k čemu mě původce urážky ponouká. Svobodný mohu být jen „s chladnou hlavou“, nikoli v reakci na urážku a svůj vlastní vztek, říká Sokol.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Viz Sokol 1998: 74-80.

¹⁰⁶ „[...] reagoval jsem. *Podobně jako reaguje kyselina s vodou nebo automobil na sešlápnutí pedálu: ‘dělá’ to, co dělat musí a to hned.* Taková bezprostřední a okamžitá reakce na různé ‘podněty’ – kořist, potravu, samičku, nebezpečí – je typická pro zvířata. Člověk má ovšem ještě jiné možnosti.“ (Sokol 1998: 74) (Kurzíva je má.) „Jednající člověk využívá své schopnosti zaujmout vůči podnětu jistý odstup: nejdřív vyhodnotí situaci, uváží nebo vymyslí možnosti a pak se pro některou z nich rozhodne. Jedná s rozvahou, po zralé úvaze [...]. Tato nepochybná zkušenost, že mohu jednat také jinak, mnoha různými způsoby, teď nebo později [...], že mohu jednat (nebo nejednat) ‘podle svého’ – že mne tedy podnět neurčuje, nedeterminuje – je základem toho, čemu říkáme svoboda.“ (Sokol 1998: 75.) „[...] svoboda [je] především jaksi omezena už sama v sobě: svobodné je jen takové jednání, které se dělá s jistým odstupem, s chladnou hlavou. [...] Člověk, který jen reaguje, udělá, co mu první napadne a čím si vyleje zlost, není svobodný: dělá, co musí.“ (Sokol 1998: 76-7.) Sokol tu neříká, že člověk takto plně svobodný je, v krátké poznámce k Freudovu psychologickému dílu připouští, že „tradiční představa svobodného a odpovědného já, jež je plně páнем svého jednání, je zřejmě také metodické zjednodušení, nikoli plná skutečnost.“ (Sokol 1998: 79). To ale není zpochybnění samotné myšlenky o tom, co je svobodné a jak svou svobodu pěstovat. Pochybuje se tu částečně o tom, co je, ne však o tom, co *býti má*.

To se zdá být srozumitelné a známé. Ovšem v případě, že to pochopíme jako pokus skutečně postihnout filosoficky prameny možné svobody, zjišťujeme, že něco takového je zcela nedostatečné. – Vše tu stojí na předpokladu, že Já, který od první fyzické reakce odstupuji, jsem někým jiným než Já, který reaguji, resp. že „Já, odstupující“ jsem plně sám sebou, protože se nenechám determinovat, zatímco Já, který na urážku reaguji impulsivně fackou, sám sebe ztrácím a nejednám ze sebe, ale právě z vnějšího popudu. Něco takového dává smysl pouze díky specifickému pojmu reakce a představě nějaké ne-reakce. Je ale značně zavádějící považovat za „reakci“ pouze jeden konkrétní typ fyzického pohybu. Jsme tu mlčky přiváděni k principu, že v okamžiku, kdy odpovídám fackou, reaguji, zatímco když si tuto facku odpuštím a pouze se zasměji, o reakci se nejedná. Ale je jasné, že i tehdy se jedná o reakci, tj. o jednání, jež nenahodilým způsobem následuje situaci, jíž jsem byl vystaven. A stejně tak se jedná o reakci i tehdy, kdy se onomu útočníkovi třeba ani nevysměji, kdy se nepohnu, nezbrunátím a neřeknu ani slovo, přestože jsem urážce porozuměl, protože jsem se, poslušen Sokolovy rady, rozhodl projevit svou svobodu a reakci oddálit. V tom právě se liším od mrtvolý ležící na pitevním stole, jejíž fyzické nedostatky hrubým způsobem komentuje poněkud vyšinutý patolog. Na rozdíl od její nereakce já naopak (jestliže jsem onomu podnětu porozuměl) vždy reaguji, třebaže se svým projevem od této mrtvolý mohu lišit pouze minimálně. Reaguji tehdy, jestliže původce urážky zfackuji, stejně jako tehdy, když se nad jeho urážku povznesu a nic viditelného neučiním.

Zastánce důležitosti rozlišení reakce-odsunutí reakce by se možná pokusil oponovat, že „odsunutí reakce“ tu ve skutečnosti chce upozornit na reakci jiného typu, že první, automatickou, slepou reakci tu nahrazuje jiná, neautomatická, vidoucí, založená v mé reflexi – tedy reakce, jež je více má a skrze níž tak jsem více svobodný.

Ale ani takový pokus o záchranu není dostatečný, neboť tak jako ze vzteku automaticky vlepím útočníkovi políček, stejně tak jednám automaticky, když od jeho urážky poodstoupím a „rozhodnu“¹⁰⁷ se přímým způsobem nereagovat. Dotýkáme se tu opět (ovšem jiným způsobem) omezenosti reflexe. Odmítnutí automatické reakce je už samo na začátku automatickou reakcí. Onen první odstup a reflexe, v nichž se rozhoduji nereagovat násilím, se samy nemohou opírat o předešlý odstup a předešlou reflexi. Jestliže k odstupu přistupuji, pak pouze díky tomu, že jsem se tak vycvičil, že jsem se naučil novému automatismu, že reakce-odstoupení je v mém případě ještě rychlejší a dřívější, než reakce-facka. Jak jinak mohu nějaký automatismus překonat, než tím, že jej nahradím automatismem ještě účinnějším? Jediný rozdíl mezi tím, kdo na urážku reaguje náhle a popudlivě pěstí do nosu, a tím, kdo od této reakce poodstoupí a uchopí se jako nadřazený, kdo se s něčím podobným přece nemusí špinit, je tak pouze v tom, že jeden reaguje automaticky a ihned *tak* a druhý automaticky a ihned *onak*, a nikoli v tom, že jeden reaguje a druhý nikoli.

¹⁰⁷ Už samotný tento termín, v tom právě, že se spojuje s jednou reakcí a s druhou ne, je nepřiznanou a současně zavádějící interpretací.

Co se nám tu tedy dostává do rukou, není manuál na svobodu, ale pouze na „správné“ jednání. Nenalzáme prubířský kámen svobodné vůle, ale pouze Sokolovo přesvědčení o tom, jak by měly mezilidské vztahy vypadat, a že by bylo vhodné jeden typ automatického jednání nahradit jiným, který má tu výhodu, že možný konflikt dále nevyživuje, nýbrž brzdí. Jakkoli snadno a nadšeně s tím můžeme souhlasit, přece pak musíme přijmout, že hovořit v těchto souvislostech o svobodě a nesvobodě je zavádějící, pokud by se tím mělo něco důležitého právě o svobodě a nesvobodě říci. Mluvit o nich zde má smysl pouze tehdy, jestliže se jich použije jako nástrojů, jež mají za cíl jeden typ reagování snížit a druhý vyzdvihnout, a to navíc způsobem, v němž se rezignuje na řeč argumentující a síla vlastního morálního názoru se násilně podpírá řečí výsměšnou.

5.3. Hypnóza jako zpochybnění svobody - problém hypnózy jako symptom.

Narazili jsme tu už na tzv. problém externí manipulace. Je umožněn tím, že určitá naše představa o nás samotných a o tom, za jakých okolností jsme ve svém jednání svobodní, nese sebou odkaz na rovinu, na níž se k sobě novým a převratným způsobem vztahujeme, získáváme nad sebou kontrolu, rozumíme si víc a jsme více sami sebou; tedy rovinu, díky níž získáváme svobodu, jíž bychom jinak neměli. Tento náhled totiž sebou nese současně přesvědčení o tom, že někdy tak docela sami sebou nejsme, své touhy nekontrolujeme a jsme ve vleku něčeho, co nás podmiňuje a nutí a tedy naši svobodu omezuje či dokonce ruší. Koncept osvobozujícího se reflektivního Já souvisí tu s přesvědčením, že to, co mu předchází či je mimo jeho dosah, svobodou není.

Vzhledem k tomu, jaký nárok se tu s reflektujícím Já spojuje, není divu, že se objevuje otázka, jak bezpečně se „Já, reflektující“ kontroluji a zda přesvědčení o tom, že se mám či mohu mít v rukou, není iluzí. Tato otázka se klade prostřednictvím příkladu s posthypnotickou sugescí. Pěkně jej formuluje John Searle:

Hypnotizovaný pacient zpravidla dostává úkol pro pohypnotický stav. Můžete mu například poručit, aby udělal něco velmi jednoduchého a nevinného, řekněme, aby lezl po podlaze. Když se probere z hypnózy, bude sedět spolu s ostatními, popíjet kávu a bavit se, když tu najednou prohlásí: ‚Ten pokoj má ale krásnou podlahu!‘ Nebo: ‚Na ten koberec se musím podívat zblízka.‘ [...] A už se plazí. Na těchto příkladech je zajímavé, že pacient zpravidla pro to, co dělá, udá nějaký víceméně přijatelný důvod. Jemu samotnému se totiž zdá, že jedná ze svobodné

vůle. My však máme dobré důvody si myslet, že jeho chování není ani trochu svobodné, že důvody, které udal pro své zdánlivé rozhodnutí, jsou nepodstatné, že jeho chování bylo předem určeno a že se ve skutečnosti nalézá v pohybném stavu. (Searle 1994: 97)¹⁰⁸

Takový příklad ukazuje, jak obtížné, pokud vůbec možné, je pozitivně a správně ucho-
pit to, že se mám plně v rukou. I onen zhypnotizovaný pacient může být přesvědčen, že toto
přání plazit se po podlaze je jeho vlastní, že si je vytvořil a že má pro ně dobré důvody. A při-
tom že si něco takového myslí, ještě nic nezaručuje. Jaká je pak záruka, že nemůže být po-
dobným způsobem zpochybněno jakékoli jiné jeho přání a jednání? Jaká je záruka sebekont-
roly, když samo přesvědčení o sebekontrolě je nekontrolované a tedy celkem snadno může
být klamné?¹⁰⁹ Může-li být zpochybněno toto konkrétní jednání v nároku, že je jeho, nemůže
být pak zpochybněno jednání jakékoli?

Searle si myslí, že tento příklad je (v jistém smyslu) navzdory svému vyznění spíše do-
kladem toho, že svobodní ve své vůli přeci jen jsme, neboť je „empiricky velmi nepravděpo-
dobné“, ¹¹⁰ že by naše jednání bylo podobným způsobem (ať už v hypnotické sugesci, či třeba
jen neodbytným psychickým nutkáním) determinováno vždy. Jestliže je třeba formulovat tak
extrémní podmínky pro zpochybnění zkušenosti svobody, o nichž nelze se zdravou myslí
předpokládat, že jsou běžné a normální, není to spíše znamením, že takové patologické jednání
umíme samozřejmě odlišit od jednání zdravého, které podobným způsobem determinované
není? Taková poznámka by byla správná, kdyby ovšem právě naše přesvědčení o tom, co je
svobodné a svobodu zaručuje, nebylo tak radikálním způsobem zpochybněno. Searle se tedy
mýlí, jestliže si myslí, že formulací extrémního příkladu dává se tu současně opačné ujištění o
tom, co extrémní není. Tímto příkladem byl totiž zpochybněn základní princip, který kladl
svobodu do rukou reflexe. Není-li za takových okolností klam vyloučen u extrému, není stej-
ně tak vyloučen ani u toho, co se jeví být normálním. Jestliže reflexe může být podobným
způsobem oklamána, ba dokonce může být podobným způsobem přímo zmanipulována, jakou
má pak coby dávkou svobody vůbec cenu?

Díky tomuto příkladu učíme se tedy klást zpochybňující otázku – jestliže nejsem scho-
pen v tomto případě odlišit, co je vskutku mé a co nikoli, v čem jsem svobodný a v čem ne-
jsem, na jakém základě mohu něco takového rozlišit i tehdy, když se posthypnotickými stavy

¹⁰⁸ Viz též MacIntyre 1957: „It might be suggested that there are empirical grounds for believing that we can always be mistaken about rational behaviour, that it may on the surface be influenced by rational considerations and yet be in fact wholly determined by antecedent causes. [...] If one suggests to the subject that he shall behave in a particular way – walk out of the room, for example – ten minutes after he has regained normal consciousness, he will not only do this, but he will unhesitatingly produce, if questioned, an ingenious set of reasons to explain why he acts as he does.“ (MacIntyre 1957: 38) Dále viz např. Ekstrom 2000: 72.

¹⁰⁹ „Proč například máme pocit, že muž v pohybném stavu nejedná svobodně jako my, přestože on sám si možná myslí, že jedná svobodně? Důvodem je skutečnost, že v jistém smyslu neví, co dělá. Jeho skutečný záměr v jednání je naprosto nevědomý.“ (Searle 1994: 103)

¹¹⁰ Searle 1994: 98.

nezabývám? Mé chtění a vůle, jež (jak se ukázalo) mohou být takto determinovány, mohou být determinovány i jinak. Ne nutně přímým působením zevnějšku v práci psychologa či jen sociálním podmiňováním, ale třeba i ve mně samotném, mými vlastními temnými a neviditelnými tendencemi, mým interním a přeci mé kontrole, reflexi a vůbec mému zraku vymykajícím se nutkáním, mými tělesnými potřebami, mými instinkty. Na příkladu s hypnózou není důležité, že ji v podstatě musíme ignorovat a dělat, že její problematičnost nevidíme, neboť nejsme schopni poskytnout jasný důkaz, že pod vlivem nějakého démona-hypnotizéra nejsme vždy a všichni, ale předně to, že nám ukazuje, že v introspekci nejsme s to nalézt viditelný základ, na němž bychom mohli bezpečně rozeznat, kdy jsou jaká přání naše a kdy nikoli, kdy jsme sami sebou (a ve svém chtění a jednání za sebe) a kdy jsme ve vleku něčeho nám cizího a nás ovlivňujícího, ba dokonce možná přímo zotročujícího. Takovou záruku a jasný rozlišující znak nejsme schopni nalézt a předložit. Jakmile jednou začneme pochybovat, musíme pochybovat bez konce; jistota se našemu pohledu dokonale vymyká.

Ovšem nejde nakonec jenom o to, že reflexe je nedokonalá, není schopna uchopit vše a tedy není také schopna podat záruku, že nejsme pod nějakým vlivem vždy a všude. V jejím případě jde především o to, že jakožto nedokonalá musí vždy vidět a nalézat něco, co ji samu a veškeré (z odstupů a reflexe vedené) jednání podmiňuje a předchází a to jako něco při svém působení nereflektovaného. Reflexe nejen že nemůže poskytnout záruku, že nejsme determinováni, ale dokonce to jediné, co poskytnout může, jsou odhalené determinanty. V introspekci a v reflexi nejsem schopen objevit nic jiného, než to, co už vždycky má chtění a mé tendence předchází, co je podmiňuje. A vzhledem k tomu, že něco jiného, nějaké volné místo, možnosti otevírající schopnosti se takovému zpředměťujícímu a zvěčňujícímu zraku vzpírají, a že tedy to předchůdné, co nalézám, je také tím jediným konkrétním, co tu *mohu* nalézt, pak to, co nalézám jako podmiňující, se zároveň ukazuje jako determinující. Či jestliže se takové podmínění nezdá být prokázáno jako nejen nutné, ale také dostatečné pro chtění a následující jednání, pak je to jenom proto, že jsme nešli dostatečně hluboko a že nástroje našeho zkoumajícího sebezpytu jsou omezené. Že *nejsem* plně ve vleku něčeho dalšího předcházejícího, nemohu uvidět a dokázat poukazem na nějakou věc či skutečnost, neboť hledám právě absenci takové předcházející skutečnosti. Ale jak lze vůbec pozitivně a s jistotou uchopit absenci něčeho, jestliže jsme na půdě introspekce a nikoli například uprostřed výpočtu gravitačních vlivů těles nějaké soustavy, ze kterého vždy podle úspěšnosti popisu skutečných jevů vyplyne, že musel něco zanedbat, či že naopak všechny relevantní vlivy zachytil?

V introspekci a v reflexi tak díky tomu nalézáme nejen to, že nejsme schopni prokázat a přesvědčivě předvést, že se máme plně a (pro to, abychom mohli být svobodni) dostatečně v rukou, ale dokonce přímo zakoušíme, že se v rukou nikdy dokonale nemáme, že nás („nás, reflektující“) vždy už něco předchází, že když sami sebe v reflexi osvětlujeme, už jenom tím je toto osvětlování druhé a to nejen ve vztahu k jinému jednání a jeho podmínkám, ale dokonce i ve vztahu k sobě samému.

Snad pomůže, jestliže se na chvíli obrátíme k literárnímu ztvárnění podobného předsudku z pera Isaaca Asimova, který ve třetí části cyklu o Nadaci, v románu *Druhá nadace*,¹¹¹ pracuje s postavou mutanta *Mezka*, který je schopen telepaticky ovlivňovat a utvářet jakési emocionální vzorce lidí kolem sebe a tím je například uvrhat do zoufalství či naopak do štěstí, nebo zbavovat nenávisti vůči sobě a injektovat jim bezvýhradnou poslušnost. Díky této schopnosti ovládat druhé prostřednictvím jejich emocí se brzy stane z potulného komedianta velitelem vesmírné bojůvky, vládcem planety a nakonec i vůdcem říše Nadace táhnoucí se přes půlku Galaxie. Jedním z těch, kteří jeho schopnostem podlehnou, je i kapitán *Han Pritcher*, který v pokusu o atentát na Mezka neuspěje a místo toho je ovládnut, proměněn a učiněn poslušným a výkonným Mezkovým nástrojem. Kapitán Pritcher je si toho sám vědom, ví, že byl přetvořen, ví, že byl jiný, avšak není schopen pocítit, co cítil kdysi. Jakkoli je si vědom, že alternativy existují a že on jednu kdysi žil, nyní si žádnou alternativu ke své poslušnosti představit nedokáže, tak jako si nedokáže představit bolest v okamžiku, kdy ji necítí. Je jaký je a nemůže být jiný, dokonce se nemůže stát někým jiným ani své představivosti. Díky tomu, že si svou dřívější nenávist nedokáže ani představit, jakkoli o ní přirozeně stále ví, že není s to se postavit do pozice, v níž by si sebe sama představil zbaveného emocionální kontroly, je přesvědčen, že kdyby byl této kontroly vskutku zbaven, jeho láska k Mezkovi by nijak ořesena nebyla. Není to vnější cit, není to cizí a v něm simulovaná poslušnost, je to jeho vlastní ryzí postoj, který ovšem povstává z hlubin jeho osobnosti, jež on sám, který je žije a také pozoruje, nemůže kontrolovat.

Ten obraz je výmluvný a důležitý také díky tomu, k jakým důsledkům nakonec vede. Ukazuje se tu, jak je možná nesvoboda vůle. Pritcher je zbaven části svobody, je v něm uložen nenarušitelný základní tvar emocí, na jehož základě dále jedná a který tak veškeré další jednání zřetelně ovlivňuje. Přirozeně, že neurčuje jeho konkrétní kroky. A ani neurčuje jednotlivá přání, jež Pritcher formuje a na jejichž základě jedná. Ale přesto je, jakožto jakýsi obecný vzorec, zakládá. Něco dovoluje, ba dokonce si vynucuje, a něčemu prostě není s to dát vznik a tím tomu fakticky zamezuje. Jestliže tento vložený vzor Pritchera nedeterminuje zcela, pak jenom proto, že je uložen jakožto obecný. Ovšem založení tohoto ovlivnění umožňuje také, aby bylo mnohem konkrétnější.

Jak ale uchopit situaci, v níž mu dosud tento emocionální vzorec implantován nebyl, či situaci, v níž je ho zbaven? V té chvíli tu už není uložený vzorec, ale divoce z hlubin tryskající jiný, přirozený či původní vzorec, možná méně určitý a více zmatený. Před Pritcherem se najednou otevírá pole, jež mu bylo násilím odepřeno a skryto. Uvědomuje si, jak cizí jeho přirozenosti byla vnucená láska k diktátorovi, a tedy jej nenávidí ještě více. Ale jestliže celou situaci náležitě uvážíme, pak svoboda, jíž v tuto chvíli získává, je myslitelná pouze ve velmi

¹¹¹ Viz Asimov, Isaac, *Druhá nadace* (překl. Viktor Janiš), Praha: Mladá fronta, 2005.

specifickém smyslu. Vyjadřuje tu pouze to, že z vnějšku implantovaný vzorec jeho emocí tu najednou chybí, nikoli to, že jeho emoce už neurčují dopředu to, jak jedná. Svobodným se stává jenom potud, pokud jsme předtím nesvobodu chápali jako situaci, kdy do procesu formování jeho přání a jednání zasáhl nějaký vnější vliv. Ale nesvobodu Pritcherovu, pokud je v mentálním Mezkově sevření, chápeme přece mnohem šířeji. Vidíme a chápeme, co to znamená, když si Pritcher ani není schopen představit, že by mohl chtít něco jiného a na základě tohoto jiného chtění jednat; vidíme a takřka spolu s ním prožíváme, jak zásadně je ovlivněn v tom, čeho a jak si může být vědom. Za tímto sevřením nestojí Mezek se svými emocionálními vzorci, ale obecně emocionalita jako to, co vždy už Pritcherovo jednání a předpoklady tohoto jednání předchází a zásadním způsobem ovlivňuje. Tím hlavním svazujícím není uměle vytvořený vzorec, nýbrž samotná závislost myšlení a jednání na takovém vzorci, jejich odvozenost. A ta samozřejmě v okamžiku, kdy je tento implantát odňat, nadále zůstává. Ostatně, co by asi tak byl v té věci samotný Pritcher schopen zjistit a nahlédnout, kdyby o tom, že Mezek je mutant s podobnými schopnostmi, nevěděl, kdyby mu Mezek sám existenci, typ a rozsah svého zásahu už na počátku nevyjevil? Jediné, co by mohl na sobě samém sledovat, by byly změny jeho náklonnosti. Patrně by nebyl schopen se s něčím takovým jednoduše vyrovnat, ale současně by ho to asi ani příliš netrápilo. Pouze by vždy dospěl k tomu, že svůj postoj pro nějaké odvoditelné důvody pozměnil.

Proto, ačkoli se to tak původně nezdá, kapitán Pritcher není najednou v zásadně odlišné situaci. Stejně jako předtím není schopen dohlédnout pramene svých motivací, myšlenek a činů. Pravda, ony zakládající emoce už nejsou fontánou, jejíž voda by byla dodávána a poháněna stroji v podzemí, ale přírodním, ze země tryskajícím pramenem. Jakkoli je mezi nimi důležitý rozdíl, přece to není rozdíl dostatečný, jestliže nesvobodou nechápeme jen samotný implantační atak zvenčí, ale vůbec už samu závislost a odvislost myšlení a činů na těchto uměle zformovaných emocích. – Tak jako předtím kapitán Han Pritcher neovládal a nekontroloval svou lásku a oddanost vůči Mezkovi, pak stejně tak neovlivňuje ani znovunavrácenou původní svou nenávist a odpor vůči němu.¹¹²

¹¹² Takový literární výraz obecně přijímaného myšlenkového stereotypu přirozeně neusiluje o pojmovou jasnost a přesnost, a tedy jistě jej nelze považovat za argument týkající se povahy vztahu myšlení a emocí, jakkoli současně může být popudem a inspirací k takovému zkoumání. Důvodem, proč jej zde uvádím, je opět v jiné podobě předvedení toho, jak je svoboda spojována v našich představách se specifickým a nijak netematizovaným pojmem pravého či skutečného reflektivního Já. Něco podobného, za pomoci podobných prostředků, ale ve zcela jiném rámci předvádí na počátku své knihy o svobodné vůli i Laura Ekstrom, když se snaží barvitě popsat tzv. „Paradise Island Scenario“. V něm vypráví o postavení lidí, kteří jsou odvezeni na tropický ostrov, kde je postaráno o všechny jejich potřeby, kde však, aniž by o tom věděli, jsou veškerá jejich přání a veškeré jejich myšlení kontrolované. Na první svůj pohled mají tito lidé svobodu volby a vůle, například jít do konkrétní restaurace na tamější speciality. Nejsou kontrolováni v tom, že by byli nuceni večeřet někde proti své vůli, ale v tom, že je dopředu určeno, co si budou chtít k večeři dát a kam tedy vyrazí. „They are lucky to enjoy beautiful surroundings. But the poor souls are deluded. If any of them ever think about it – and it is a thought that readily occurs to a reflective person – they will think that their life is their own, that they enjoy free will that they are in control of what they think, desire, and do. But their thought will be untrue.“ A Ekstrom se pak táže: „Are our thoughts about ourselves as free agents similarly falsehoods?“ (Ekstrom 2000: 13-4)

5.4. Determinismus fyziologický (tělo předchází vše).

Zjistili jsme, že tam, kde se spojuje význačnost reflexe s přesvědčením o její důležitosti jakožto zaštitění svobody, je pak nutné to, co jí předchází, považovat za něco omezujícího, od čeho ona teprve umožňuje se osvobodit. Tím předchůdným pak nejsou jen zvnějšku implantovaná chtění či procesy, na jejichž základě k nim dospíváme a je vytváříme, ale samo tělo jako původce nejrůznějších potřeb, sklonů, místo stále přítomných vzorců jednání a reakcí. Stereotyp, o němž tu mluvíme, má pak tedy ještě další podobu, založenou ve vztahu reflektujícího Já a jej předcházejícího těla. Doposud se tu přitom o tělesnosti jasně nemluvalo, tělo jako poslední původce přinejmenším některých našich přání zde bylo přítomno spíše latentně.¹¹³

Tělo se ukazuje jako jedna konkrétní forma založení toho temného, co mou reflexi předchází, co teprve osvětluji a znovu z odstupu probírám a vědom si toho novým způsobem přijímám či odvrhuji, či se od toho jen distancuji. Vzhledem k tomu, že nemohu jeho vliv narušit, nalézám se jako nesvobodný (například když podlehnu nepřekonatelné touze po kusu salámu z lednice uprostřed noci). Je pak tedy tělo na straně toho, co jakožto předchůdné podmiňuje a omezuje. Odtud ale musíme dospět k tomu, že tělo reflexi, rozum a vědomí předchází vždy a ve všem a že tedy jakožto podmiňující je absolutně podmiňující.

Pouze pokud zaujmeme nějakou dualistickou pozici,¹¹⁴ můžeme se vyhnout představě takové absolutní předchůdnosti a absolutního podmínění, poněvadž pak před námi stojí vztah svobodného ducha, který je pošpiněn kontaktem s tělesností a potud tedy, na základě míry toho kontaktu, ve své *původní* svobodě omezen. Před takovým úhybným manévrem se pak samozřejmě v tomtéž okamžiku otevírají další otázky a takřka nepřekonatelné problémy týkající se možnosti spojení takových nespojitelných protiv, spojení, jež mysl tělu do určité míry podřizuje, takže jím pak může být mysl negativně poznamenána, a přitom ji současně ponechává jako cosi samostatného, takže se může od těla stále odpoutávat a určitou část své svobody si zachovat.

V této práci se ovšem nechceme pustit do polemiky s dualistickým pojetím vztahu mysli a těla. Jednota ducha a těla, se tu bere za východisko a samozřejmost. A není důvod domnívat se, že s něčím podobným nepočítá ani myšlenkový stereotyp týkající se význačnosti a působnosti reflexe, který tu sledujeme, neboť jenom na tomto pozadí lze chápat tělo jako to, co

¹¹³ Nejblíže jasnému odkazu na tělo, jež má mysl předcházet, podmiňovat a v tomto podmiňování svobody upírat, jsme tu byli v případě Frankfurtova narkomana, jehož neodolatelná touha po droze je založena právě ve fyziologické závislosti a potřebě. Můžeme si rovněž připomenout Frankfurtovu citaci ze Strawsona, v níž se pojem osoby odvozuje od toho, že na nějaké individuum lze zcela stejně aplikovat predikáty popisující jeho stavy mentální („stavy vědomí“), jako ty, jež popisují jeho stavy tělesné. Frankfurt se tu neohrazuje proti takovému srovnání a vyrovnání mentálního a tělesného, ale pouze proti tomu, že tím ještě se nic neříká o „osobě“, že tím se něco říká pouze o vědomí živočichů.

¹¹⁴ Ve smyslu ontologickém, nikoli epistemologickém!

předchází a determinuje, jestliže míříme například na své instinkty či ještě dále na naši genetickou výbavu. Právě proto, že mysl povstává z těla jako takřka další jeho funkce, že je místem a projevem sebeprožívání a v případě člověka i sebevztahu těla, můžeme takové predispozice vnímat jako determinanty. Současně je tak ovšem také vnímat musíme. I kdybychom snad mysl považovali za způsob osvobodování se ze svého těla, přece by to byl způsob založený jen v tomto těle samotném, v tělesných procesech, například na neurologické úrovni. Nebylo by tu pouze podmínění toho typu, že jestliže tělo nepřijímá energii, jež vyrovnává energetické ztráty, pak toto tělo a ani nic, co z něho povstává, dlouho nevydrží a zahyne. Bylo by tu už samotné *povstávání* jako stále něco vrcholně tělesného. Tedy i myšlenka osvobození se od těla by tu nakonec stála na sporném předpokladu, že tělo se tu svými vlastními prostředky od sebe sama, ba dokonce přímo proti sobě samému osvobozuje, aby se ovšem definitivně neopustilo, nýbrž zas jen těmito svými vlastními prostředky takové odloučení stále stejně tělesně zachovávalo. – Něco takového nedává takřka smysl.

Jestliže se jednou nahlédne předchůdnost jako problém, musí se dospět k tomu, že tělo předchází vždy a že je tedy podmínění jakékoli reflexe absolutní – nejen co do předmětu našich tužeb, totiž že je dán ještě dřív, než jsme s to ho v reflexi vytvořit, ale i co do *toužení* a ostatně i *reflektování* jakožto opět pouze tělesného procesu. A díky tomu se pak také jeví jako zásadní ohrožení reflektivní svobody veškeré tělesné pravidelnosti a danosti, jež tvoří cosi jako korpus nutností spjatých s tělem.

V takovém myšlenkovém ovzduší a v době pokračujících pokusů o přečtení lidského genomu a o nalezení konkrétních genů a interpretaci toho, co mají na starosti (tj. jejich nej-různějších důsledků založených v tom, že tyto geny máme a *jaké* jsou), v době nejen předpokládané, ale už využívané možnosti manipulace s geny a projektování charakteristik výsledného živého celku, se nutně musí klást nová podoba otázky po možnosti svobodné vůle. Jestliže jsem takový, jaký jsem, díky svým genům, a přitom nejsem nic než toto své na nich postavené tělo, má vůbec smysl, abych si přisuzoval svobodnou vůli? Co by ji pak mohlo a mělo zakládat? Kde a díky čemu by tu pro ni mělo být místo?

V práci „Free Will and the Genome Project“ se dopadu zkoumání lidského genomu na problematiku svobodné vůle věnuje Patricia Greenspan.¹¹⁵ Otázka, v jakém smyslu zkoumání lidského genomu sebou může nést hrozbu svobodné vůli, se v této práci rozštěpuje do dvou momentů. Předně se Greenspan táže, zda projekt přečtení lidského genomu obohacuje nějak radikálně obecnější problém determinismu. Zde je pak Patricia Greenspan skeptická – genetické vlivy, jež se mohou ukazovat jako problematické pro možnost a rozsah svobodné vůle, nezdají se předpokládat determinismus jako přímý a úplný kauzální vztah mezi naší genetickou výbavou a našimi činy. Není tu jeden jediný vliv, ale spíše souhra mnohých, včetně nej-různějších vlivů vnějšího prostředí, především pak působení společnosti. Geny ovlivňují mezi

¹¹⁵ Greenspan 1993.

jinými vlivy a tedy tu nelze dojít k jednoznačnému a vždy témuž výsledku. (Ostatně lze poukázat na odlišnost jednovaječných dvojčat, jež vyrůstají odděleně.)

To ale neznamená, pokračuje dále Greenspan, že s geny nelze spojit jinou obavu týkající se svobodné vůle. Výsledkem přečtení genomu a především interpretace jednotlivých genů je a nadále v rostoucí míře bude patrně možnost spojit je s jakýmsi obecnými behaviorálními vzorci, osobnostními rysy, tendencemi, schopnostmi či neschopnostmi. Jakým způsobem geny nejsou deterministickými příčinami, ale přesto zůstávají vlivnými původci určitých tendencí a vzorců jednání, ukazuje se na příkladu se studem. V souvislosti se studem jako osobnostním rysem bezesporu není vhodné a přiměřené mluvit o genech jakožto příčinách, jež způsobují to, že jako stydlivý se v plné posluchárně nepostavím a nepoložím otázku, jíž bych jinak rád položil. Mnohem náležitější je patrně interpretace, že geny způsobují, že něco takového jako projevit se před množstvím dalších lidí je pro mne jakožto stydlivého krajně obtížné. Z toho sice neplyne, že jako stydlivý se nepřihlásím ke slovu na veřejnosti nikdy, ale současně se právě skrze tuto „obtížnost“ vysvětluje mé obvyklé chování při veřejné polemice, stejně jako se tím jasněji říká, co to stud je. Že ovšem ani taková interpretace není jednoznačně správná či dokonale výstižná, ukazuje se na možnosti interpretace alternativní. V ní takový osobnostní rys je chápán jako určitý typ motivace. Vzhledem k tomu, že určité situace spojuje tento rys s negativními pocity, vede k tomu, že se chci těchto nepříjemných pocitů zbavit či se jim rovnou vyhnout.¹¹⁶

Greenspan se snaží ukázat, že není nutné a náležité otázkou působnosti genů spojovat s pojmem determinismu, ale že současně ani zjištění, že se o deterministickou nutnost v tomto případě nejedná, nás ohrožení možnosti či rozsahu svobodné vůle nezabavuje.

[...] on the explanation I have given in terms of emotional pressure an act can be *unfree* – and unfree by reason of lack of control, let us say – even if it is *not* causally determined. (Greenspan 1993: 35)

Geneticky založená psychologická obtížnost nějakého typu jednání tu tedy funguje jako jakási vnitřní překážka či jako vnitřní nucení.

Stud se zdá být poněkud měkkým příkladem, neboť umožňuje také cosi jako snahu sebe sama překonávat, či se dokonce cvičit ve snaze umenšit takový osobnostní rys. (Jakkoli i v takovém případě je na místě uvažovat o genetických či jiných předpokladech sebevýchovných tendencí, jakož i toho, že a v jakém rozsahu jsou možné.) V podobných souvislostech lze ovšem uvažovat také o neschopnosti kontrolovat své jednání jako o specifickém genetickou výbavou založeném osobnostním rysu či tendenci. Je možné si vzít za příklad výbušnou

¹¹⁶ „On this view an agent motivated by shyness appeals to that trait at least subliminally as part of his reason for action – he is avoiding a bad state of feeling [...] by declining to speak.“ (Greenspan 1993: 35)

agresivitu. Genetický projekt, zdá se, dokazuje, že výbušný jedinec není s to za určitých okolností své jednání kontrolovat. O něčem takovém se samozřejmě mluví především v souvislosti s morální a právní odpovědností, což jsou kontexty, od nichž se v této práci snažíme ustavičně distancovat.¹¹⁷ Problém však přesto zůstává. Tato predispozice způsobuje, že jakkoli není jasné, kdy a kde takový člověk vybuchne a svou agresivitu projeví, je takový výbuch za určitých okolností velmi pravděpodobný, ba téměř jistý.

The trait that makes it hard for him to restrain himself is out of his control in the way that an incapacitating illness is – not completely (there are remedies one can take, if a medical expert prescribes them), but enough at least to mitigate responsibility for what he does. And it has that status at least partly *because* it is ‘in his genes,’ a matter of genetic endowment. (Greenspan 1993: 37)

Přirozeně pak lze uvažovat o jiném případě, kdy genetické nadání nečiní sebekontrolu obtížnou či nemožnou, ale právě naopak ji umožňuje, stejně jako umožňuje jedinci vrst do morálního prostoru a naučit se jeho pravidlům. Takové nadání vede k tomu, že není tak docela nemožné či tak nesnesitelně těžké se v nějakých zvláštních situacích kontrolovat. V takto založené možnosti sebekontroly, jež tkví v nepřítomnosti nějaké krajní obtížnosti, pak, jak se zdá, nelze nejspíš spatřovat ohrožení svobody.

Na druhou stranu však i sebekontrola je jenom věcí interpretace, přičemž tato konkrétní interpretace má spíše smysl jako odvozená od předešlé neschopnosti sebekontroly. Podobně jako lze v případě kriminálních sklonů uvažovat o tom, že jedinec, který je vykazuje, se není schopen za určitých okolností kontrolovat, tedy že jsou jeho sklony produktem geneticky založené neschopnosti, lze uvažovat o absenci kriminálních tendencí jako také svého druhu neschopnosti. Mohu být schopen nepodléhat náhlým návalům agresivity a dokonce tuto svou schopnost dále pěstovat, mohu se pohybovat ve společnosti spořádaně, ale to vše nikoli proto, že bych měl schopnost, jež by mi poskytovala určitou vnímavost na morální výchovu, ale opět zas jen v důsledku předurčené neprůbojnosti, z níž vyplývá, že ze strachu nejsem schopen se vzepřít společenským pravidlům a jejich autoritě. Od násilníka mě odlišuje to, že je více prchlivý než já (a tedy v tomto smyslu více zatížen svými geny), současně jsme si ale také podobní. Tam, kde se on není schopen ubránit náhlému výbuchu své agresivity, se já nejsem schopen vzepřít vnějšímu tlaku, který mi říká, co dělat mám a co dělat nemám.

Zůstává tu přirozeně stále důležitý rozdíl – zatímco u výbušné agresivity se nejedná o nepřestajnou tendenci, ale spíše o občasné, fyziologicky založené stavy, v případě strachu,

¹¹⁷ V tomto ohledu je zajímavé, že už byly učiněny pokusy před zákonem skrze podobné argumenty agresora očistit a že některé (lze-li věřit zpravodajství) byly víceméně úspěšné. Ve Spojených státech byl údajně právě na tomto základě snížen jednomu zločinci trest smrti na trest doživotí.

který mě váže k poslušnosti společenských pravidel jde o trvalý osobnostní rys stejného typu, jakého je už zmíněný stud.¹¹⁸ Neukazuje se tu tedy vztah mezi agresivitou a ovčí poslušností, ale především přístupnost toho i onoho vysvětlení, jež předvede jejich nezbytné podmínky v nějakém genetickém nadání. A to ať už se přitom jedná o charakterový rys či naopak určitou deviaci.¹¹⁹ Stejně jako se má ukázat, že je v těchto souvislostech značně obtížné uvažovat o schopnostech jako schopnostech bez možnosti jejich alternativní interpretace v termínech neschopnosti či slabosti; že už samotné termíny schopnosti a neschopnosti tu mohou být zavádějící.

Geny možná neurčují vše a zcela jistě nedeterminují jednoznačně konkrétní průběhy jednání. Nesetkáváme se tu v jejich případech s fyzikální nutností. Důležité je, že geny zakládají schopnosti jako vždy už zformovaný, ohraničený a strukturovaný prostor. A především jsou pak důležité proto, že s nimi lze více méně spojit nejrůznější tendence, sklony a charakteristické rysy, jež na sobě spatřujeme. Tak lze například, vrátíme-li se k Sokolovu příkladu s impulsivní reakcí na hrubou urážku, uvažovat o člověku, který na urážku reaguje impulsivně políčkem, že není svobodný, jelikož není s to se této impulsivní reakci ubránit. Ovšem stejně tak lze uvažovat o člověku, který podobným způsobem nereaguje, protože není schopen ubránit se obavě z možného násilného střetu a raději dělá, že neslyší; či naopak je přesvědčen, že tak se to patří, protože není schopen nepřijmout společenským tlakem vnucovaný vzorec jednání a reagování, resp. nereagování. A dokonce i tehdy, kdy si takové podezření odpustíme (neboť jakkoli je v jednotlivostech možné, přece je nelze učinit univerzálním výkladovým principem lidského jednání souhlasného se společenskými normami), nezůstane před námi člověk, který by se měl dokonale ve svých rukou. I tehdy, jestliže jeho sebekontrola nevychází z neschopnosti postavit se autoritě, i tehdy je taková „nereakce“ či oddálení reakce pozitivní tendencí, jejíž předpoklady a důvody lze v jeho genetické mapě vyhledávat a pravděpodobně také nalézat. To, že je schopen podobné impulsivní reakci zabránit, že má *potřebu* nereagovat, že *táhne* k tomu nebýt takto snadno do násilného konfliktu zatažen, není jeho samozřejmým výdobytkem. To, že není hrubiánem a násilníkem, či že jím nechce být, že je *takové povahy*, je zas jen důsledkem jeho konstituce. Nerozhoduje se v tuto chvíli, zda se násilníkem stane (na čistém poli racionality, objektivních hodnot a neutrálního souzení), nezkoumá pro a proti, ale díky své genetické výbavě, prostředí, v němž vyrostl, výzvám, jimž byl vystaven a jimiž prošel, má už vždycky vybráno. Podobně jako ten, kdo ze všeho nejvíce nesnáší, když se mu říká, že se má ve slušné společnosti krotit. Na čem mimo tělo a jeho diktát je založena

¹¹⁸ „The thought is that we *all* might be unfree with respect to our patterns of law-abiding behaviour [...]“ (Greenspan 1993: 38)

¹¹⁹ Ostatně už samotný termín „deviace“ je opět jen věcí interpretace. A onu příbuznost je třeba chápat jako ještě hlubší – jestliže např. lze jasně prokázat, že určitá genetická výbava má konkrétní fyziologické důsledky v přítomnosti či nepřítomnosti určitých chemických látek v mozku, z nichž vyplyne, že takový člověk se není s to výbuchu agrese ubránit, není důvod předpokládat, že podobné fyziologické důsledky určitých genů nelze spojit s přičylností k poslušnosti společenských pravidel, jak je odvozená z permanentní bojácnosti a nepřístupnosti odvahy.

jeho schopnost reflexivního odstupu, čím je umožněno a formováno jeho myšlení, v němž o své budoucí reakci uvažuje? Čím *svým* z čisté reflexe vyplývajícím si tento odstup vysloužil? Ať už se jedná o nějakou pozitivní skutečnost, či naopak její absenci, nebo ještě lépe vzájemnou kombinaci obojího, vždy je tu něco na straně toho, co jej předchází a na čem se realizuje. Mohl ustoupit pouze proto, že tak už byl k tomu disponován, že tak už byl na to svou genetickou výbavou, výchovou a vzděláním nastaven, že tento odstup není o nic více *jeho dílem*, než je vlastním dílem pohyb onoho vlastní impulsivností přemoženého násilníka. Tak jako nejsou jeho dílem ani jeho dvě nohy jenom proto, že jich použije k tomu, aby odešel z místa sporu.

V čem pak tedy tkví svoboda, čím je založena a podmíněna – kdo je ten, který je svobodný, jak je konstituován, jak se stává samostatným? Pravda, už se zmínilo, že nejsou geneticky určeny jednotlivosti, nýbrž pouze jakési obecné vzorce a tendence, jak jsou doplňované vlivy prostředí, vrůstáním do světa přírodního i lidského. Jsou tu nějaké charakterové rysy, schopnosti a s nimi vždy související neschopnosti – v čem pozitivním z nich či na čem jiném je založena svoboda, když to pozitivní spjaté s racionalitou a reflexivitou se ukazuje jako slepé, jako vždy už tyto vlivy následující? Přirozeně nemá smysl mluvit zde o determinismu ve smyslu přímého vztahu příčiny a účinku, ale jestliže se vezme souhrn všech daností a vlivů, je tu vůbec ještě prostor pro jiný průběh? A jestliže je, není založen spíše v nějaké nahodilosti (dané například tím, že síla různých vlivů je proměnlivá podle toho, s čím dalším se setkávají), než v nějaké specifické schopnosti?

Čím nejvíce je tento rámeček problematický, není ani tak fakt, že veškeré schopnosti jsou tu v něm už dány, ale především to, že se na této půdě nedaří nalézt pozitivní záštitu svobody, že podobně, jako se tomu má s reflexí, nalézt tu lze pouze předurčení. Svobodě pak nezbude, než aby byla kladena do „míst“, kde takové předurčení nalezeno není, či kde se nalezne jako omezené. Máme se pak ale spokojit s takto negativně pojatou svobodou? Ale už to samo je v rozporu s požadavkem v těchto úvahách prvotním, který se jí snaží pozitivně uchopit skrze určitý sebevztah a jakožto aktivní a působící sílu vymaňující a osvobozující bytost z toho nesvobodného, co ji předchází a zakládá. Že geny neurčují vše, že právě nejsou deterministické v silném smyslu, nás sice může zbavit obavy, zda není svoboda dokonale vyloučená, ale současně nás to nutně musí nechat na pochybách, čím tedy a jak je založena. To, že geny neurčují vše, dostatečné není. Geny neurčují ani počasí – a co z toho?

Snažíme se do posledních důsledků domyslit onen implicitní předpoklad, že svoboda je spjata s racionalitou a reflexivitou, že je tu pro možnost svobody nutno uvažovat o racionálně-reflektivním Já, které musí podstoupit od sebe a temných vlivů, aby mohlo být svobodné. Takový odstup ale v úplnosti, v jaké je potřebný, aby měl vůbec smysl, se nezdá být možný, už jen proto, že i tento odstup samotný, když se praktikuje, jeví se být přirozeným důsledkem onoho temného a nevědomého, od něhož chce odstupovat. Právě v tom se tato pozice liší od přístupu dualistického, v němž je svoboda garantována jako vždy už *původní svoboda*, jež je

teprve v kontaktu s tělem omezována. Zde jsme naopak v situaci, kdy se svoboda z těla musí odvodit. A to za podmínky, kdy tělo, jako to iracionální a vždy už prereflektivní, svobodu omezuje. – A to se zdá být oříšek.

Na jednu stranu je pak pravda, že chtít tu nalézt pozitivní založení možnosti svobody je možná požadavek až přehnaně silný. Na stranu druhou je to také požadavek oprávněný, neboť se tu střetáváme s koncepcí mysli a svobody, jež staví na čemsi velmi známém a samozřejmém. Současně však (jde-li o jasné a kritické myšlení, a nikoli jen lidovou psychologii a moralizování) velmi problematičtím a v sobě samém, jak se ukázalo a ještě ukáže, sporným. Tu to tvrdou otázku takovému přístupu klademe právě proto, že nás k ní vyzývá. Tím, že nám předvádí cosi jako *skutečného člověka* a *pravé Já* a něco jako *skutečnou lidskou svobodu*, z nichž vyplývá, co a jak je nesvobodné; a že to vše pak v důsledku uvádí na scénu jako něco, co nejen opouští, ale přímo vede soubor s naším nejvlastnějším, tělesným a živočišným založením. Takové koncepce (aniž by ovšem jasně a explicitně vyjevily základy, na nichž stojí) nás pak ve svém důsledku přesvědčují o tom, že toto tělo s jeho danostmi, toto prereflektivní a nereflektované, instinktivní a neracionální, slepě prožívané a sledované svoboda není, resp. že svobodni jsme potud, nakolik se od něj odpoutáváme, že teprve tehdy sami sebe v radikálně osvobozujícím smyslu získáváme. Člověk *nereaguje* instinktivně, naopak díky absenci instinktu *jedná*. Nesleduje jedinou cestu otevřenou a *předurčenou* podnětem, ale rozmyšlí se a díky tomu *otevřít* možnosti. Za zvíře rozhoduje příroda, člověk se musí rozhodovat sám. Je nedokonalé a neúplné zvíře – a jen díky tomu se stává člověkem a získává svobodu. – Jenomže přijmeme-li něco takového a začneme se ptát po založení nejen těchto nejrůznějších nedostatků a omezení, ale především také z nich se odrážejících osvobozujících procesů, zjišťujeme, jak vágní tyto představy jsou a že ovšem odvolání od tělesného nejen nepředvádí, ale v našem případě ani nemožňují. Říkají, že svobodní jsme skrze rozum a reflexi a že v tom se lišíme od tupců, jakož i od zvířat. Říkají, že svobodní jsme potud, pokud se oprošťujeme od svých tělesných daností. Ale jestliže zkoumáme, jak jsme, zjišťujeme, že nikdy nejsme ne-tělo, že před instinkty se neubráníme (že instinkty nevystupují na povrch jen v extrémních situacích, kdy se bez rozmyšlení před hrozícím nebezpečím vydáme na úprk, ale že prostupují naše myšlení, naše postoje, naše pocity; že instinktivně jednáme, když se podřizujeme autoritě, stejně jako tehdy, když se této autoritě za jiných okolností vzpíráme), a že i ony vyzdvihované schopnosti jsou zas jen dalšími tělesnými skutečnostmi, v těle založenými, tělem formovanými, tělem uskutečňovanými. Jak ale pak svobodu vůbec uchopit, jestliže se jí tělo, s tím, jak je vždy už určeno a jak je vždy už slepou animalitou, klade za nepřítele? Tuto otázku zde tedy klademe proto, že je třeba celý konflikt s tímto vágním a v sobě samém rozporným myšlenkovým rámcem vyhroutit. Právě proto, že kdykoliv se nám říká, že je něco svoboda, že mlčky se už předpokládá, co svoboda není a my už jsme v tu samou chvíli uvedeni na cestu, v níž svobodu nakonec nutně ztrácíme, či jestliže nám přece zůstává, pak nikoli už jako jistota, ale spíše jako v koutě paběrkující možnost spjatá s temnotou a neznámem, s naší neznalostí a ignorancí.

Možnost jednat je důsledkem – nebo lépe projevem toho, že člověku chybí instinktivní, přirozená jistota automaticky správné reakce na podnět; projevem toho, že se z této závislosti na bezprostřední situaci uvolnil a že k ní získal odstup. Tím se mnohé změnilo. Člověk se předně musí rozhodovat, často si není jist, chvíli mu to nejspíš potrvá a za to, co udělá, bude odpovědný – protože to udělal on. Vedle přímých podnětů, mezi nimiž žijí zvířata, žije člověk také mezi možnostmi – ať už to jsou vítané příležitosti, anebo obávaná nebezpečí a ohrožení. Tyto možnosti v něm samy nic nevyvolávají, a je dokonce na něm, aby si jich včas všiml – aby „dával pozor“. Za to ovšem může pozorný člověk uvidět svoji příležitost doslova v čemkoli, co dokáže využít ke svým cílům. Proto jich kolem sebe vidí také mnoho a o to hůře se mezi nimi rozhoduje. Může si je ale všelijak chytře uspořádat, seřadit a některé odložit, takže jich dokáže nakonec lépe využít. [...] V tomto uvážení a suverénním zacházení s možnostmi se zvláště výrazně projevuje lidská svoboda.¹²⁰

5.5. Špatný pojem Já.

Tím hlavním spojujícím je tu předsudečná a neurčitá představa, podle níž se má svoboda odvíjet od míry vlastní sebekontroly, a která současně formuje to, co tato sebekontrola znamená. Díky své neurčitosti bere ona představa na sebe různé podoby. Je však vždycky založena v přesvědčení, že samotný fakt, že nějak jedním, ještě neznamená, že jsem v tomto svém jednání svobodný. Abychom tomuto přesvědčení náležitě porozuměli, musíme odsunout veškeré naše zkušenosti s pojmem fyzikálního determinismu a jeho důsledky pro možnost lidské svobody stranou, neboť z nich plyne spíše zpochybnění samotného pojmu jednání jakožto jiného typu události ve světě. Tamější nebezpečí se v konečném důsledku netýká ani tak toho, zda jednání je či není svobodné, ale toho, zda nějaké jednání vůbec je a být může, tj. zda není vše pouze bezsmyslnou světovou událostí stejného typu jako v případě erozí uvolněného kamene valícího se z hory. Problém se svobodným a nesvobodným jednáním, zda a do jaké míry mám sebe sama v rukou či pod kontrolou, tu naopak zůstává i tehdy, jestliže se otázka po důsledcích fyzikálního determinismu zavrhně jako od počátku sporná a nesmyslná. Jednání je vždycky mé jakožto pohyb vycházející ze mě samotného. Není součástí světového pohybu po způsobu kolečka vprostřed hodinového stroje. Přesto, podle této představy, to může být jednání svobodné, či nesvobodné, stejně jako vůle sama, z níž vychází. Mám-li hlavní kořeny

¹²⁰ Sokol, Jan, „Jednání, svoboda a zvyk“, in: *Filosofická antropologie (Člověk jako osoba)*, Praha: Portál, 2002, str. 115-116.

svého jednání v rukou, je mé a já jsem v něm svobodný; jestliže mi tyto kořeny unikají a jsou mi tak vnější, jsem – takto jednaje – nesvobodný. – Kdo jsem ale onen Já, který jsem svobodný, či naopak ve své svobodě omezený, nebo dokonce do své svobody nedorostlý?

Sledujeme tu určité předsudky a stereotypní představy. V takových myšlenkových zkratkách zpravidla ovšem nejsou po ruce seznamy a mapy základních jejich stavebních kamenů. Ty musíme z hlavních, třebaže rovněž neurčitých tvarů stavby odvodit sami. Nezbyvá nám tedy než se pokusit charakter a především původ takového specifického, se svobodou spjatého Já rekonstruovat.

Vraťme se proto opět k agresivnímu popudlivci, který kupříkladu při odchodu z restaurace zaznamená, že jeho přítelkyně byla blízko sedícím opilcem hrubým způsobem uražena. Tento člověk podlehe svému temperamentu a výbušnosti a brutálně, takřka do bezvědomí původce urážky zmlátí. Až za nějaký čas se uklidní a s hrůzou si uvědomí, co to jenom probůh udělal. Později na policii právem vypoví, že byl mimo sebe, když slyšel, jakým způsobem byla jeho přítelkyně slovně napadena, že se mu krev nahnala do hlavy, začal vidět rudě a přestal se kontrolovat.¹²¹ – Máme tendenci chápat něco takového jako případ potřeby rozlišení svobody a nesvobody mimo jiné také v souvislosti s otázkou po morální odpovědnosti. Tím spíše, jestliže nalézáme nezbytné a mnohdy také dostatečné fyziologické podmínky takové reakce. Jestliže se ale tohoto spojení vzdáme (neboť nakonec, tak jak jsme k tomu už v této práci na začátku dospěli, neusiluje řešit problém svobody kvůli svobodě, ale jde mu hlavně o uchopitelnost, formulovatelnost a samozřejmě také ospravedlnitelnost pravidel pro morální souzení), na základě čeho bychom pak měli tíhnout k tomu, že v takovém případě jde o jednání nesvobodné, že jednající nebyl tak docela sám sebou, že to vlastně nebyl on, kdo takto jednal?

Mohlo by se poukázat na to, že je to on sám, kdo to tak vnímá. On sám zjišťuje a tedy také říká, že byl mimo sebe, že nebyl sám sebou. – Ale jaký je to soud, ze kdy a čím? Je to soud *ex post*, onen kající se násilník k němu dospívá v okamžiku, kdy se uklidní a je najednou konfrontován se svým činem a jeho následky. Reflektuje jej a nesouhlasí s ním. On sám je, jaký je, a ví to; ví, že k podobným zkratkám nemá daleko. Snaží se jim proto vyhýbat, ale ne vždy se mu to daří. – Je tu tedy určitý interní konflikt, který on sám si vykládá tak, že někdy je sám sebou (jako právě teď, kdy s tím, co provedl, je konfrontován a nechce se s tím ztotožnit; kdy je přesvědčen, že nyní by tak nejednal) a někdy ne. „On, reflektující“ není tím agresorem, „on, reflektující“ se naopak stydí. „On, reflektující“ to neudělal a nebyl. „On, reflektující“ v onu osudnou chvíli vlastně *jakoby vůbec nebyl*. –

Ale plyne z toho možnost skutečného, na interpretaci nezávislého rozlišení svobodného a nesvobodného? Kde je tu jaký „on, reflektující“ samostatný, který by jen čas od času podle-

¹²¹ „[...] člověk, který se v temné chodbě něčeho lekl, uskočil a šlápl druhému na nohu, nejspíš vyhrkne: ‘Promiň, já nechtěl!’ A má pravdu: ‘ono samo’ to s ním uskočilo,“ říká v podobné souvislosti, třebaže v příkladu mnohem méně barvitě a na první pohled odlišném Jan Sokol. „Jednání, svoboda a zvyk“, str. 115.

hl tomu agresorovi ukrytému hluboko v sobě?

Reflexe vždy přichází až po činu. A dokonce přichází vždy až sama po sobě. Je tedy také možné, že o něco později, po výslechu na policii, si tento násilník připomene, jak horlivě svého činu litoval, jak se kál a jak zbaběle nejen vyšetřujícímu policistovi, ale i sobě samému tento svůj čin vysvětloval, a stydí se znovu a nabývá přesvědčení, že v předešlé lítosti to nebyl on sám, že z něj mluvily falešné výčitky svědomí, stejně jako náhlé uvědomění možných dalších následků jeho činu. Ne, on se přeci před nějakým policistou nesklání, jemu se kolena před zákonem nerozklepou. Jeho dívka byla hrubě uražena a on měl právo se jí zastat, pomstít její újmu..., ne, kdyby mohl, učinil bych tak zas, protože v určitých situacích si nelze brát servítky! Člověk má právo potrestat tu opileckou chamrad! Když neumí pít a chová se jak dobytek, tak ať pyká!...

Jak vidíme, nejde tu jen o konkrétní konflikt uvnitř jednoho popudlivého násilníka, ale o vnitřní konflikt, jak je spjatý se samotným reflektováním. V reflexi se totiž právě a z principu stavím k tomu, co reflektuji, jako někdo další, kdo stojí vedle, naproti. Co takto zpředměťuji, vždyť už nutně nejsem já, neboť já jsem právě v tu chvíli oním „Já, reflektujícím“. Něco takového v běžných situacích nevystupuje jako překvapivé či problematické, jsme naučeni s takovým odstupováním žít, jsme zvyklí na to, že se stáváme pozorovateli a že i díky tomu se naše perspektiva mění. Jenom v konkrétních případech či typech případů cítíme potřebu si připomenout, že v činu, k němuž se obracíme, jsme nejednali tak, jak bychom nyní v reflexi chtěli, abychom jednali, či jak jsme si mysleli, že budeme jednat, v reflexi dříve učiněné. Ale to jenom proto, že v těchto případech se z nějakého (jakéhokoli) důvodu nabývá na důležitosti právě toto konkrétní, co jsme učinili. Jenom proto však, že v takových z průměru vymykajících se reflexích jsme více pozorní a podléháme potřebě soudit a zaujímat stanoviska, neměníme zásadně celý tento terén, na němž se vždy, reflektujeme, pohybujeme. Jeho zákruty jsou nyní zřetelnější, avšak topologie daná v tomto sebevztahu jako právě v reflektivním návratu k sobě samému je stále stejná.

Nalézáme tu pramen rozlišení svobody a nesvobody ve ztotožnění se jedince se svou reflektující pozicí. „Já, reflektující“ jsem to právě Já. To, co mou reflexi předchází, tedy *i mě* (reflektujícího) předchází. V míře, v jaké jsem schopen se od tohoto mě předcházejícího oddělit, očišťuji se a stávám se sám sebou – a tím se osvobozuji. Můžeme však vidět už na těch samých formulacích jejich skrytý vnitřní problém. Buď jsem, nebo nejsem, reflexe buď probíhá, nebo ne. Jak se mohu sebou *stávat*?

Už jenom tato jazyková dvojnásobnost ukazuje klíčový problém celého přístupu. Odhaluje nárok, že já nejsem to předtím, nýbrž tato reflexe teď. Jsem něco více – jsem to, co je oddělené. Ale současně takto nikdy nejsem absolutně, jsem tím více, či méně, ale vždy nutně v přímém a soustavném vztahu k tomu, co mě předchází a zakládá. Pokud sebe sama ztotožňuji s tím, že jsem oddělen, že nejsem to předchůdné či třeba jen souvislost s tím, co předchází, nýbrž ono vědoucí a reflektivní odstoupení, pak sebou samým odděleným nikdy ne-

jsem.

Při prvním zdejší zkoumání povahy reflexe (v kap. „5.1. Frankfurtovo hierarchické pojetí“) dospěli jsme k tomu, že lze s ní spojit určitý moment kvalitativní a určitý moment kvantitativní. Zjistili jsme, že kvalitativní moment nespočívá v tom, že bych sebe sama pevně uchopil, že bych získal sebekontrolu či že bych si začal rozumět, nýbrž pouze v tom, co reflexi činí reflexí. Totiž v příchodu zobrazení, zpředmětnění, v doplnění běžného prožívání a sebezakoušení nazpět se obracejícím nazíráním, jež umožňuje tematizaci. Reflexe je nová činnost a to je také to, čím náš život obohacuje. S něčím takovým lze ovšem spojit ohled na to, že a jak si rozumím a mám se v rukou, pouze v omezeném smyslu kvantitativním. V reflexi se nezískávám do rukou, protože už v samotném tomto reflektování sobě samému reflektujícímu unikám. V reflexi jakožto probíhající činnosti jsem stejně prerefektivně „slepý“ jako v oné původní činnosti, na níž nyní reflektuji. Samozřejmě, jakožto nová činnost mě tato reflexe proměňuje či obohacuje. A mohu jí chápat také tak, že si díky ní více rozumím, že toho o sobě více vím. Poznávám se novým způsobem a v tomto smyslu se tak poznávám více. Ale neproměňuji se docela, pouze rozšiřuji svůj obzor. Můj nový reflektivní zrak nenahrazuje a neruší slepotu. Jsem slepý a vidoucí zároveň. Ba dokonce ono původní a vždy už předchůdné nevidění toto nové vidění bez ustání zakládá. To ale znamená, že jestliže mám být svobodný, pak musím být svobodný už od samého začátku, že svobodu v tomto „více-méně“ jakožto nějakou novou skutečnost získat nemohu. Jestliže jakožto reflektující mám pocit, že sám sebe ovládám, pak to není z jejího odstupu, nýbrž z jejího vlastního rovněž nereflektovaného *průběhu*. Jsem sám sebou především jakožto jednající a teprve odtud vyplývá, že se ovládám také jakožto jednající-reflektující.

Setkáváme se tu tedy s velmi zvláštní situací, kdy na sebe samotné klademe nárok, je-li muž z principu nejsme schopni dostat. Když se mluví o svobodě v tom smyslu, že je omezoována či dokonce rušena tím, že se ze mne vyvalí jednání nereflektované či nějakou dřívější reflexi nerespektující, když se distancujeme od sebe jako od někoho cizího, kým vůbec nejsme, ve chvíli, kdy se obracíme k impulsivnímu jednání, jímž jsme byli tak cele a úplně, že jsme je v tu chvíli z reflektivního odstupu pozorovat nestačili, když se k sobě vztahujeme v tom smyslu, že „ono samo to se mnou uskočilo“, pak tím vždy už vytváříme nárok, který je explikovatelný pouze jako požadavek na úplné oddělení. Jestliže ale sebou samým se stávám z odstupu, pak sebou samým mohu být pouze v tomto odstupu. Avšak žádný odstup nikdy není dokonalý a absolutní. A proto také nikdy tak docela sám sebou nejsem. A proto také nejsem sám sebou vůbec. Jestliže se pak s oním „být sám sebou“ spojuje svobodná vůle a svobodné jednání, pak to znamená, že pro svobodu požadujeme, aby byla vždy čistou a absolutní reflexí. Něco takového je ovšem nejen v sobě samém sporné, je nejen jakousi psychologickou kvadraturou kruhu,¹²² ale současně je také něčím, co v nás samých není přítomné ani realizo-

¹²² V takovém případě by se tu totiž žádalo, aby činnost byla sobě samé vždy dokonale otevřená a sebou samou zobrazovaná. Jak ji ale uchopit? Takovou možnost nelze pojmut jinak, než jako zrcadlo zobrazující sebe

vatelné, čemu se ze svého vlastního založení nemůžeme vyrovnat. Takto založená svoboda pak nutně vede k tomu, že je vždy už mimo náš dosah.

Tento nárok je tedy problematický nejen v tom, že v sobě samém je sporný, ale také v tom, že formuluje svobodu jakožto limitu, jíž nejsme schopni dosáhnout. Dával by smysl snad jen v dualistickém pojetí mysli či ducha (necháme-li prozatím stranou další s tím související konceptuální i věcné obtíže, stejně jako pochybnost o tom, proč by pak svoboda vůbec měla být nejistou a problematickou). To, jak už jsme tu zmínili, může chápat ducha jako z principu a *původně* svobodného, který je svobodný právě jako imateriální duch. V těchto souvislostech má pak zřejmě smysl klást takový absolutní nárok, neboť vede k tomu, že duch je od počátku svobodný, avšak svou svobodu podle míry propojení s tělem ztrácí, nebo ji podle své schopnosti od těla se distancovat získává zpět.

Zde jsme ovšem na půdě docela jiné. Tento dualistický nárok se přenáší do míst, kde mysl do těla neupadá, nýbrž z těla povstává. Právě proto je to nutně nárok nenaplnitelný. A současně s tím je jím předpokládáný pojem Já (jako toho, co je samo sebou a opravdově jenom tehdy, když je odděleno od toho, čím vzniká a skrze co trvá) vždy už konfúzní. Že přitom zůstává tento pojem tak vlivný a že vnitřní jeho neudržitelnost nenahlížíme, je jistě zvláštní, nicméně vzhledem k tomu, že je to pojem implicitní, pochopitelné. Každopádně však tento nárok v tomto světě není ničím jiným, než jen myšlenkovou nákazou, zbloudilým *memem*, který se odloučil od ideového prostoru, jenž mu dával smysl, a nyní narušuje smysl prostoru jiného.

6. Jít svou cestou

(neživý svět je rovný, život/autonomie zatáčí).

Zmíněné a zkoumané stereotypy v myšlení o svobodě formují náš pohled a staví před nás falešné modly. Tím současně nám zamezují uvidět něco jiného. Jsou tedy původci nejen pseudoprotblémů a proto i nekončících sporů, ale také překážkou správnému porozumění. Na následujících stránkách nenásleduje „důkaz“, ale „jiný pohled“. Když už jsme přišli o tolik

samo. Už to je ale sporné. Ale i tehdy, kdy ji pojme jako dva póly, z nichž každý je vůči druhému zobrazovacím i zobrazujícím, co jiného tu máme, než dvě zrcadla naproti sobě postavená a od okolního prostředí oddělená (vždyť se právě zaměřují na sebe, ježto sebe sama usilují zobrazit)? Taková zrcadla pak ovšem nezobrazují vůbec nic. Reflexe, jež by měla si být ve svém vlastním průběhu sebe samé vědomá, by nic neviděla, protože by se před ní prostě nic nedělo. Stala by se prázdným sebenazíráním, nečinností ztracenou ze světa.

pochybných jistot, pokusíme se uvažovat dále s tím, co zbylo a co se současně s kritikou pře-
dešlých přístupů nově získalo. Takové zisky jsou tu dva: není důvod obávat se, že svět svo-
bodný pohyb znemožňuje; a svobodu nezískávám s rozumem a reflexí, která vždy už předpo-
kládá něco, z čeho bere svůj smysl a svůj vznik.

6.1. Živé tělo - původce a doména svobody (jako skutečnosti, zkušenosti, pojmu).

Když zjišťujeme, jak a v čem je povýšení reflexe a jejích plodů neadekvátní, dospíváme
k tomu, že i v reflexi jsme nesvobodní – jestliže ovšem za svobodu považujeme odstup od
prereflektivního a nepředmětného. Vzhledem k tomu ale, že takový předpoklad je značně
problematický, není ještě vůbec hrozbou skutečné svobodě. Co ovšem zůstává, když se těchto
sporných základů zbavíme? Zas jen prostor zkušenosti, k níž se obracel už Harry Frankfurt.
Jestliže ji pak neposuzujeme a neinterpretujeme v intencích odmítnuté úvahy, odhaluje se, že
pokud se snad v reflexi cítím sám sebou a svobodný, necítím se tak díky této reflexi, ale bez
ohledu na ni. A tak se také může ukázat, že podobně jako se cítím a považuji za svobodného
v reflexi, cítím se svobodný i před ní. V reflexi se mám za svobodna nikoli jakožto provádějící
reflexi, ale jako reflektující, tj. v tom, že tuto reflexi *činím*. Cítím se svobodný v činnosti,
jíž provádím, a nikoli v tom, že je to tato specifická činnost. Díky tomu se pak ukazuje, že stej-
ně svobodný se cítím i v jiném druhu činnosti. Že tak jako se cítím svobodný, když reflektuji
nějaký unáhlený čin (který pak, jak jsme ukázali, nikoli kvůli němu samému, ale kvůli ne-
správnému uchopení povahy reflexe interpretujeme *ex post* jako nesvobodný), stejně tak jsem
se cítil, když jsem předtím unáhleně jednal. Zkušenost svobody je tu spjata s činěním jako ta-
kovým, bez ohledu na to, zda takovou činností je uvažování o nějakém činu nebo tento čin
sám, či zda je to čin následující, který z této reflexe vyplývá, nebo čin, který s jejími závěry
není v souladu. Můžeme si připomenout v této věci onoho pacienta v posthypnotickém stavu,
který rovněž, když se plazí po podlaze, má se za svobodného a nikoli ovládnutého či zotroče-
ného.

To neznamená, že něco jako nesvobodu, tj. něco, co nevychází ze mě, ale do čeho jsem
uvržen, nijak nezakouším. Podstatné ale je, že taková zakoušená nesvoboda, netýká se mého
jednání, ale spíše podmíněk, za nichž jedním. Je to něco, co se mi přihodí, nikoli to, co sám
dělám. Například tehdy, když se vracím z obchodu a po cestě zakopnu či mě srazí k zemi ne-
šikovný cyklista – v tu chvíli se děje dvojí, padám na zem a spolu s tím se tento pád snažím
nějak korigovat. Jestliže se v něčem mohu cítit nesvobodný, tj. tak, že vím, že něco neovlá-
dám, pak je to právě padání jako důsledek toho, že jsem ztratil rovnováhu. Na rozdíl od náhlé,

reflexivní reakce, s níž se snažím zmírnit následky tohoto pádu. Padání mým jednáním není, ovšem to, že jsem při něm vymrštil pravou ruku, abych si nenatloukl nos a pokud možno zachránil láhev piva v síťovce, už je. Nereaguje někdo či něco za mě, reaguji takto já. Víím, že jsem nemohl zabránit tomuto pádu, ale podařilo se mi se nezranit. Proto také posléze se raduji z toho, jak pohotový jsem byl, když jsem na nastalou reakci dokázal tak pružně reagovat. Tato reakce je pro mne zcela přirozeně reakcí mou, je to můj čin, má hbitost a rychlost, je to můj úspěch. To, že v tu chvíli daleko více, než bych sebe sama pozoroval, prostě jedním a že k zpětnému pozorování tohoto činu dospívám až posléze (kdy se právě raduji z toho, že se mi podařilo láhev zachránit, nebo naopak – jsa postižen onou v předešlých kapitolách zkoumanou myšlenkovou nákazou – domnívám se, že ve své reakci jsem nebyl tak docela sám sebou), mou svobodu nijak ohrožovat nemůže. Ostatně právě proto je to pocit či zkušenost, že nejdříve jej žiji a až později případně reflektuji a tematizuji. A stejně tak ani posléze, když reflektovat začnu, můj předešlý pocit nijak popřen není (jakkoli současně v tom okamžiku už je pryč, což je také to, co máte ty, kteří se z povahy reflektivního sebevztahu snaží něco o svobodě pochopit). Jednal jsem, aniž bych v tu chvíli toto jednání nějak tematizoval, naprosto stejně, jako když jsem několik minut předtím šel do obchodu a na svou chuť, zachovávání rovnováhy a držení se správného směru ani nepomyslel, a na místo toho se v duchu trápil touto prací.

Prozatím tu ovšem s pocitem a zkušeností svobody pracujeme spíše intuitivně, a proto se je pokusíme prozkoumat ještě podrobněji.

Když se Harry Frankfurt snaží uchopit rozdíl mezi „wantonem“ a nedobrovolným narkomanem, dospívá k tomu, že v okamžiku, kdy je narkoman schopen zformulovat *chtění druhého řádu*, jež se mu ovšem nedaří učinit *chtěním efektivním*, zjišťuje, že jeho vůle není svobodná, že není s to dát jí podobu, jíž v této reflexi chce. Frankfurt pak soudí, že tak jako je jednání svobodným tehdy, když činím, co chci, tak i vůle je svobodná tehdy, jestliže v ní chci to, co chci, za současného předpokladu, že někdy činí něco, co nechci.

Při zkoumání tohoto pojetí jsme však dospěli k závěru, že taková zkušenost nesvobody je pouze produktem od počátku tendenční interpretace. Že ve skutečnosti se jedná o konflikt protikladných chtění, z nichž jedno přijímám posléze za dokonalé své, zatímco to druhé, jež vítězí, považuji za něco, na co nemám vliv a co v konečném důsledku není mé. – Vedle toho jsme na jiném místě také dospěli k tomu, že považovat za jednání, přesněji za činnost pouze fyzický pohyb, je nedostatečné. Že mou činností je jak pohyb mé ruky po papíře, když se snažím vypořádat s obtížnou matematickou úlohou, tak i počítání, jež provádím z hlavy – stejně jako je mou činností i reflexe, v níž reflektuji na nějakou činnost předcházející. Proto ve věci svobody není nijak důležité takové dva typy činnosti rozlišovat a tedy ani lišit svobodu jednání a svobodu vůle, či pokud přece tak rozlišovat chceme, že je třeba je uchopit jako konkrétní podoby obecnější svobody *činění*. Jde-li o to, zda jsem svobodný v tom, co činím, pak takové

„činění“ zahrnuje nejen z vnějšku patrný pohyb, např. mou chůzi do obchodu, ale také mé rozvažování, zda půjdu do obchodu, co tam nakoupím a kam vlastně půjdu, stejně jako ještě dříve tvoření nějakého přání.

Zavrhneme-li předpoklady, na nichž stojí zcestná interpretace vnitřního konfliktu jako konfliktu mezi mnou a něčím, co mne ovládá, ukazuje se jako nesamozřejmý závěr, že ve svém chtění mám možnost zakoušet nesvobodu. Dokonce se lze ptát, zda tu vůbec zůstává nějaká možnost, jak myslet vnitřní nesvobodu. Mé chtění se nestává nesvobodným tehdy, když vzdoruje reflexi a jejím plodům. Může pak být vůbec nesvobodné?¹²³ Zdá se, že možnost zkušenosti nesvobody je tu pouze na straně vnějšího pohybu, neboli v místě střetu toho, co činím a činit chci, s okolními podmínkami, v nichž tak činím. Něco chci, něco dělám – a tomu se staví překážky. Jak se to pak má se zkušeností svobody a nesvobody ve vztahu k nějaké překážce, omezení či donucení?

Můžeme tu nalézt dvojí různý vztah poutající překážku jakožto omezení a to, co je omezované.

1. Když se „wanton“ vydá do ulic sehnat nějaké peníze a drogy a myslí na to, jak se v té situaci nejlépe zařídit, může současně cítit, že okolo mrzne a že mu je špatně. Ale takto konkrétně už necítí, že jeho pohyb je svobodný, že není ničím omezován. V okamžiku však, kdy je přistížen v obchodě při krádeži a posléze posazen do cely, má najednou konkrétní zkušenost toho, že nemůže jít, kam chce, a že má spoutané ruce. To první konkrétní, s čím se ve věci svobodného pohybu a nějaké nesvobody setkává, je tato zkušenost překážky a zamezení. Teprve tehdy, když jej z cely opět pustí, může najednou konkrétně zakoušet, že je volný, stejně jako že jeho ruce jsou zbavené pout. Znamená to ale, že teprve s tím nějakou svobodu získává? To jistě ne. Pouze dospívá ke konkrétnímu prožitku absence překážky a znovunabyté volnosti a tedy i k možnosti něco takového tematizovat a pojmenovat.

Podívejme se na podobný vztah mezi pocitem hladu a sytostí. Protikladem hladu je jeho absence. Hlad mám, nebo nemám, a teprve tehdy, když se protrpím k nějaké potravě, s jejíž pomocí ho zaženu, mohu konkrétně zakoušet příjemnou úlevu spjatou s tím, že hlad zmizel, že už mě netrápí, a to pak pojmenovat kupříkladu jako sytost. Hlad je tu první konkrétní zkušenost, na jejímž základě jsem teprve schopen přijít k jiné zkušenosti spjaté s tím, že hlad zmizí. Nedostatek se tu tedy jeví jako předpoklad možnosti konkrétní zkušenosti absence ne-

¹²³ Když Voltaire ve svém *Filosofickém slovníku* praví (v souvislosti s nemožností vyhnout se přání prchnout z dosahu střelícího děla): „Vaše vůle není svobodná, ale skutky jsou. Je vám volno činiti, máte-li možnost činiti,“ pak je to opět jen díky tomu, že svého přání, totiž že je mám a jaké je, jsem si vědom jenom tehdy, pokud už je mám, neboli že vždy už něco musím chtít, abych toto chtění mohl reflektovat. Jenom proto se zdá, že je mám nutně. Už je mám, nemohu je nemít; přišlo na mě. Ale to je pohled „mě, reflektujícího“. Já jsem ovšem více, já jsem to, z čeho má reflexe povstává. Já jsem je utvořil, třebaže, v okamžiku, kdy je pozoruji, jím sám mohu být překvapen. A proto také tato nutnost je tu v jiném smyslu, než nutnost, s níž kolem mé hlavy létají vystřelené koule. Na druhou stranu, jak se ještě ukáže, jestliže v tomto smyslu jeho slovník opravíme, pak pozici, na níž Voltaire stojí, se tu vlastně velmi blížíme. Viz Voltaire, *Filosofický slovník* (heslo „Svoboda“) (překl. Emma Horká), Praha: Votobia, 1997, str. 233-238.

dostatku. Na druhou stranu samotnému nedostatku, jímž hlad je, mohu porozumět jen díky tomu, že už původně svůj smysl odvozuje z dostatku. Je sice pravda, že dokud hlad nezakusím, neuvědomuji si ani, že jej nemám či že mám dostatek. Dostatek mohu zahlédnout teprve tehdy, když zmizí a pak se zase navrátí. Ale to neznamená, že jsem jej už před těmito změnami neznal. Nedostatek je tu přítomen právě jako změna nějakého uspokojivého stavu v neuspokojivý. A tak ještě před hladem jako konkrétní zkušeností negace (díky které mohu později dospět k jasnějšímu uchopení a konkrétní zkušenosti jeho nepřítomnosti, tj. návratu toho, co bylo negováno), právě proto, že je to zkušenost nějaké negace, už vždy předchází jako dárce smyslu to, co je negované, třebaže zprvu to není uchopované a tematizované, ba dokonce z hlediska zkušenosti a prožitku je neurčité a nekonkrétní. Nedostatek je jasný a srozumitelný právě proto, že svůj smysl odvozuje od dostatku jako od toho, co tu bylo či co tu být má.

Podobně jakkoli je zkušenost překážky a zamezení nezbytným předpokladem možnosti uvědomění si a uchopení volnosti, přece sama tato zkušenost překážky má pro mě smysl jenom díky tomu, že ke mně přichází jako něco dalšího a nového, mou neomezenost omezujícího; že přichází jako omezení toho, co už před tím něco může. Možnost je tu původní, její omezení je druhotné. Nekonkrétní zakoušení takové možnosti, díky němuž rozumím určité změně jako omezení, předchází konkrétní zkušenosti omezení, jež pak sama je předpokladem konkrétní zkušenosti i tématu svobody.

Ne tedy v reflexi a už vůbec ne díky ní, jsem vždy svobodný, třebaže ne vždy něco takového konkrétně zakouším či mohu zakoušet. Svoboda přede mnou jako konkrétní zkušenost může vyvstat jen skrze nějakou komplikaci. Ať už pak jako to, co bylo omezeno, či jako to, čeho překážka zmizela. Jediné, co reflexe díky zkušenosti s takovými negacemi poskytuje, je objev toho, čím už vždy jsem. Svoboda je tu výchozí stav, nesvoboda je její derivát. A současně s tím, že nesvoboda je tu přítomna jako něco dalšího, je tu také vždy (na rozdíl od zkušenosti hladu) jako něco dílčího – a tím také ne-absolutního. Zatím ještě není jisté, zda je či není absolutní omezení možné, a analýzou zkušenosti k něčemu takovému snad ani nelze dospět.¹²⁴ Těmito prostředky však můžeme dospět k tomu, že jakožto analyzující, reflektující, myslící vidíme, že takové znesvobodnění není absolutní a je vždy pouze částečné, že naši volnost neruší docela, nýbrž pouze v určitém rozsahu omezuje. A tedy také vidíme, že dokud takto vnímáme, reflektujeme a myslíme, jsme stále svobodní, třebaže – jak jsme si toho vědomi – současně také v nějakém směru a v nějaké své činnosti omezovaní.¹²⁵

¹²⁴ Až v další kapitole dospějeme k předvedení toho, jak dalece svoboda trvá a kdy definitivně se ztrácí.

¹²⁵ Když Hannah Arendtová ve své práci *Co je svoboda?* sleduje, jak k takové zkušenosti přicházíme, a v souvislosti s dalším takový výklad svobody odmítá ve prospěch návratu původního politického smyslu svobody jako jednání, pracuje s myšlenkou vnitřní svobody jako s určitým konstruktem, který byl umožněn specifickými společenskými podmínkami. Jakkoli pak může být její vyložení historického původu uchopení takové zkušenosti věrné, přece pak nedoceňuje, že se tu nejedná o výtvar z ničeho, ale o *objev* toho, co mi zbývá i tehdy, když jsem uvržen do žaláře; a tím se také ztrácí blízká příbuznost svobody vůle a svobody jednání založená v tom, že obojí je má svobodná činnost. Viz Arendtová, Hannah, „Co je svoboda?“, in: *Mezi minulostí a bu-*

Tak tedy ještě dalším způsobem přicházíme k neadekvátnosti Frankfurtova pojetí, které hledá základ svobody ve schopnosti reflexe – nejen, že reflexe objevující nějaké omezení svobodu nedává, ale vždy ji vlastně předpokládá. A to nejen jako předmět, tedy tak, že nemohu reflektovat ztrátu či omezení toho, co jsem neměl (už jenom proto, že bych tomu nemohl jako ztrátě a omezení porozumět), ale také současně jako neustávající a přítomnou zkušenost.

2. Lze tu pak uvažovat ještě o druhém typu vztahu omezení-omezované, který je, jak se ukáže, pro pochopení možnosti nějaké překážky a omezení ještě důležitější. – Když tu uvažujeme o tom, že omezení předpokládá nějakou předchozí neomezenost, neznamená to přirozeně neomezenost doslova, ve smyslu nijak dopředu nezformovaného a nestrukturovaného prostoru možností. Vždy už jsme nějakí, máme nějaké tělo či přesněji: *jsme toto tělo* – a tak vždy už něco můžeme a něco nemůžeme a to, co můžeme, můžeme nějak. V tomto ohledu se pak tedy samo tělo obvykle chápe jako svého druhu omezení. Pro přiblížení snad pomůže následující příklad:

[A]ll of us – especially those who play a musical instrument such as the piano or the violin – know that the body does not always do what we want it to do; and that we have to learn, from our ill-success, how to modify our aims, making allowances for those limitations which beset our control: though we are free, to some considerable extent, there are always conditions – physical or otherwise – which *set limits* to what we can do. (Of course, before giving in, we are free to try to transcend these limits.) (Popper 1965: [252])¹²⁶

Tato pasáž, jakkoli to neříká zcela nahlas, je založena v představě, že tělo, jeho tvar a jeho schopnosti jsou omezením, jež se sice můžeme pokoušet překonávat a skrze trénink i jeho hranice posouvat, ale jehož se nezbavíme. Svobodní jsme *přes* tato tělesná omezení či vedle nich. – Popis se to zdá být na první pohled věrný. Známe velmi blízce, že se o něco pokoušíme a ono to nejde a tedy to zkusíme znovu a po čase to dokážeme. Víme, že se můžeme zlepšovat, že původní meze můžeme odsouvat.

Jakkoli samozřejmě se však hranice našich fyzických schopností mohou jevit jako limity, jež nás omezují, přesto je třeba na ně pohlížet zcela opačně. Vezměme si za příklad turistu zvyklého toulat se dlouhé hodiny krajinou, který si poraní kotník a je tedy odkázán na holi a nezbývá mu, než zůstat ve městě. Něco takového se jistě jeví jako omezení, jeho zdravé nohy mu dovolovaly něco, co nohy pochroumané nikoli. Ale – jak už jsme tu s tím před chvílí pracovali – takové omezení má smysl pouze jako omezení nějaké možnosti, jež tu je. Pravda, už toho nemůže tolik, co předtím, a díky tomu má smysl uvažovat o nějakém „více-méně“. Ale to-

doucností : osm cvičení v politickém myšlení (překl. Tomáš Suchomel a Martin Palouš), Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, str. 129-152.

¹²⁶ Kurzíva je má.

to „více-méně“ samo má smysl jenom tehdy, pokud už se něco může. Jeho nohy mu především umožňují se pohybovat a jenom v tom, že rozsah toho, co zvládnou, se změnil, lze odvozeně spatřovat nějaké omezení. Omezen je jenom vzhledem k tomu, že dříve toho mohl více. Ale totéž platí i pro jeho zdravé nohy, jež mu neumožňují, aby se po polích proháněl rychlostí geparda. Lze vůbec myslet možnost pohybu jako neohrazenou nějakými fyzickými mezemi? Vždyť těmi je naopak dána. Chodec se může na svých nohách procházet omezenou rychlostí prvotně díky tomu, že je má. Kdyby tyto nohy neměl, nebyl by nucen narážet na hranice toho, co dovedou – ale také by se nikam nepohnul. Jeho obvázaný kotník není pozitivním aktem omezení, ale pouze zúžením hranic, jež už před ním vždycky jsou, ale jež současně vůči němu mají především ten smysl, že mu ve svém středu otevírají volný prostor možností. A stejně tak v případě jeho zdravých nohou, jež mu umožňují vyvinout pouze omezenou rychlost, umožnění a schopnost je tu nejen logicky, ale i z hlediska smyslu dříve než omezení. Chodec není nějak z vnějšku omezen tak, aby nemohl dosáhnout uprchlého geparda, chodec ještě před tím se na svých nohách může pohybovat.

Omezen v hranicích svého pohybu mohu být tedy jenom potud, že jsem tohoto samopohybu schopen. A schopen ho být nemohu než skrze nějakou fyzickou možnost a schopnost, která je vždy už nějak určitá a založená v konkrétní tělesné konstituci, jejíž hlavní smysl je právě v tom, že něco takového má umožňovat. Tento fyzický „tvar“ je prvotně umožňující a teprve díky tomu a odvozeně a tedy i v mnohem slabším smyslu pak omezující.

Stejně tak je třeba naložit i s „omezením“, jak je spjato s naší genetickou výbavou. Ostatně právě zde pramení to, že chodec nějaké dvě nohy má. Jeho geny jsou základem jeho konstituce a tak jsou také základem té možnosti, jíž mu jeho tělo dává, či přesněji: jíž jakožto tělo má. Jako živý organismus vždy musí být *nějaký*, být nějak konkrétně uspořádaný. Právě z této uspořádanosti pramení ony otevřené prostory možností. Někdy skrze ně není prostor otevřených možností rozsáhlý tak, jak by mohl být, či jak je v případě jiného člověka, například tehdy, když trpím na křehké kosti – ale i tehdy je tu prvotní, že skrze tyto geny a z nich povstalé orgány tu nějaký otevřený prostor možností vůbec mám a tedy něco *mohu*, a teprve posléze to, že nemohu vše či že nemohu tolik, co ostatní.

Je to podobné jako v případě „omezení“, jímž je charakterizován můj počítač, například v tom, kolik operací je schopen provést za určitou dobu. To vyplývá z toho, jak je postaven a jaké součástky ho tvoří. Ale ty ještě dříve, než omezují rozsah činností, jež s jeho pomocí mohu provést, mi umožňují, že vůbec něco s ním mohu provádět. Jenom díky tomu, že mi nějakou možnost dává, mohu potom tuto možnost nahlížet jako omezenou. Nedává smysl představa počítače podobně neomezeného. Hranice jeho činnosti tu mohou chybět pouze tehdy, pokud žádnou činnost *neprovádí*.

Podobný konstitutivní vztah zaujímají například také pravidla, stejně jako hranice hřiště k takové hře, jakou je fotbal. Jaký smysl má fotbal, jestliže se nehraje na hřišti, omezeném narysovanými čarami a brankami, stejně jako samotnými pravidly, jež utvářejí jeho logický pro-

stor? Pravda, takový příklad je omezený v tom, že i kopání míčem nazdařbůh může být zábavné, třebaže se pak o fotbal v pravém smyslu nejedná. Ale nakonec i to je nějak umožněno mezemi, v nichž se odehrává, přinejmenším samotným míčem a pravidlem, že míč se nebere do rukou. Představa nějakého absolutního fotbalu neomezovaného žádnými hranicemi nedává smysl. Bez těchto ustavujících hranic žádný fotbal není.

Odmítli jsme už domněnku, že geny a obecně danosti našeho těla nám svobodu berou a že teprve, když se od nich oddělujeme, nějakou svobodu získáváme. A nyní musíme připustit, že tyto danosti a tento vždy určitý tvar našeho těla nám nejen nic neberou, ale vlastně *nám vše dávají*.

A je pak celkem jedno, jestli uvažujeme o nějakém zformovaném (a ohraničeném) fyzickém orgánu, či o orgánu mentálním. Ten je konečně zas jenom založen v nějaké fyzické konstituci a jeho činnost není jinou než tělesnou činností. Ať už se jedná o chůzi či o rozvažování, vždy je to činnost, jež mi byla umožněna a to tím, že byla nějak založena, že z něčeho povstala. Jak bylo řečeno, jsem vždy už *nějaký*. A díky tomu vždy něco mohu. Něco jsem schopen provádět snadno, něco obtížně, něco (jelikož taková možnost přede mnou otevřená není, neboť takto zformován nejsem) nemohu vůbec. Mohu v sobě nalézt nějakou „překážku“ toho typu, jakým je kupříkladu stud, či nějaké „nucení“, jakým je má výbušnost. Ale to je stejné omezení jako to, že obvykle neuběhnu stovku pod 15 vteřin, a stejné „nucení“ (jež nucením vůbec není), jako když reflexivně před sebe dám ruce, abych si při pádu nenatloukl nos. To vše je součástí toho, jak jsem a skrze co jsem a jak jediné být mohu. Je součástí toho, že jsem *toto* tělo, že jsem organismus, že jsem živý celek, který právě jako živý celek něco teprve může. Geny nejsou něco naproti mně či přede mnou, ani ony všechny možnosti z nich vyplývající nejsou něco dalšího, co ke mně přichází. Já jsem tyto geny, já jsem tyto možnosti.

To je druhý a ještě důležitější smysl toho, že tělo (tato danost ve mně a určitost) není omezující, ale umožňující – a že teprve díky tomu je pak následující omezení možné – ať už v podobě ztráty takové schopnosti, jejího omezení či zabránění jejímu využití.

Mohlo by se namítat, že tuto podobu jsem si ne zvolil, že jsem svůj genom nesestavil, že jsem se nerozhodl, jaký budu. Ale to je totéž, jako že jsem nerozhodl, že budu žít. Přišel jsem do světa jako určitý – a jenom tak jsem do světa mohl přijít. Živá bytost o počátku svého života nerozhoduje, protože ani nemůže. Rozhodovat může něco pouze jakožto živá, jako to, co vždy už je tu. O hranicích otevřeného prostoru má smysl uvažovat pouze tehdy, jestliže takový prostor byl už otevřen.

První úvahu o zkušenosti překážky pak můžeme vztáhnout i sem: necítím se svobodný navzdory své tělesnosti, ale v ní a jakožto tělesný. Nezakouším prvotně to, že ve svém pohybu něco nemohu, ale to, *že se mohu pohybovat a že se hýbu*. Nezakouším na začátku to, že nemohu myslit vše a tak průzračně jak bych chtěl, že nevidím a nechápu vše, že mám před sebou nejistotu, ale ještě předtím nepředmětně, a aniž bych to zprvu vůbec tematizoval, zakouším se jakožto vidoucí, myslící a chápající. Mé tělo, ještě dříve, než je pro mne překážkou, je

mi otevřením bran. A nakonec vlastně já sám jsem sobě otevřením bran, neboť toto tělo, tyto geny, instinkty, povahové rysy, zvyky, znalosti, hodnoty, to vše jsem já, to vše je můj tvar, skrze nějž jediné jsem – je to tvar, *jímž* jsem.

Hledat počátek svobody jako skutečnosti, zkušenosti i pojmu je tedy vždy třeba v živém těle, jež se samo ze sebe hýbe a tím jedná. Nezačínáme být svobodní, když se od své tělesnosti oprošťujeme (takové oprošťování nedává ani smysl), už jen proto, že žádné další schopnosti na to nestačí. Nehledě na to, že i pak je to zas jenom tělo, co v nich promlouvá a skrze ně samo sebe artikuluje. Svobodní jsme právě jako *živé tělo*, ze sebe sama se hýbající a něco vždy už činící. Mé tělo mi neposkytuje nějakou danost, s níž bych se jako rozumná bytost vyrovnával a teprve v tomto vyrovnávání se stával svobodným, nýbrž právě naopak. Toto tělo samotné je svobodné, a to právě proto, že je živé.

6.2. Život/autonomie - vodítko pro jiný pojem světa.

Jak ale takový přístup k živému tělu a obecně k životu sladit s nějakou koncepcí světa, či v jakém světě se máme jako živí pohybovat? Už jsme tu odmítli myšlenkové zázemí problému s determinismem jako založené na problematických, ba sporných konceptech, stejně jako na konceptech nesamozřejmých. Když ponecháme stranou tu nejproblematictější část v podobě kauzality, zůstává tu stále přírodní zákon. V koncepcích, jež jsme sledovali, se s ním implicitně pracuje jako se zákonem skutečným, realisticky chápaným, tedy jako se zákonem preskriptivním. Narazili jsme také na to,¹²⁷ že spor mezi pojetím zákona preskriptivního a deskriptivního je založen v dvojí různé formulaci dostatečného důvodu. Zastánci *realistického* pojetí kladou otázku: „Pokud by tu nebyly skutečné přírodní zákony, proč by měl být svět spíše pravidelný než chaotický?“ Proti tomu lze však zformulovat podobnou otázku ve prospěch *instrumentálního* pojetí přírodního zákona: „Proč je třeba předpokládat skutečnost nějakého pravidelnost prosazujícího činitele, když svět je pravidelný sám od sebe? Proč by měl být svět bez vnějšího ředitele spíše chaotický než pravidelný?“ Tato druhá otázka vychází z přesvědčení, že něco takového, jako je například setrvačný pohyb tělesa, je samozřejmé a přirozené. Setrvačný pohyb není nutné chápat jako *vynucený* nějakým řídicím principem. Takové těleso se za ideálních podmínek pohybuje beze změny stejnou cestou a stejnou rychlostí. Sám tento zákon je možné formulovat v termínech dostatečného důvodu, totiž tak, že je třeba dostatečného důvodu, aby těleso prodělalo změnu. Přičemž toto pohybující se těleso není sa-

¹²⁷ Viz pozn. 84 („V rámci filosofie vědy [...]“).

mo za sebe ještě dostatečným důvodem pro to, aby nějakou změnu vyvolalo.

Něco takového je ideální případ. Ale podobným způsobem můžeme celkem snadno nahlížet i změnu, již takové těleso díky novému působení prodělá, například tehdy, když se srazí s jiným tělesem. Jestliže není potřeba předepisujícího zákona pro setrvačný pohyb jednoho tělesa, proč by bylo potřeba předepisujícího zákona pro střetnutí dvou takových těles? I toto jejich střetnutí lze nahlédnout jako pravidelné přirozeně a samozřejmě, jako rovné, přesně na způsob setrvačného letu jednoho tělesa. Tato situace *jako celek* je setrvačná a rovná. Právě proto také můžeme uprostřed této události nějakou pravidelnost odhalovat, uchopovat a popisovat a na tom základě dospívat k zobecnění. Že a v čem je takový děj rovný, jistě nijak snadno nevidíme a právě proto si pomáháme tím, že zobecnění hledáme. To však, že tuto jeho *přímost* nevidíme, ještě není důvod pro to, abychom o něm jako o přímém pochybovali. Jestliže připustíme možnost nějaké přímé cesty a proto také té první, kterou se těleso ubírá v ideálním případě setrvačného pohybu, pak není žádný důvod takovou přímou cestu upírat i dějům komplikovanějším a to i tak komplikovaným, že bez důkladného zkoumání nějakou přímost v nich nejsme schopni zahlédnout. Vlastně podobným způsobem můžeme celkem snadno pohlížet i na děje, na něž představu srážejících se kulečnickových koulí nelze vůbec aplikovat.

Modelovým příkladem podobné v jádru rovné, přestože pro lidské oko komplikované cesty, může být potůček vody tekoucí po nerovném povrchu. Jeho přímost spočívá právě v tom, že teče tam, kde je to nejjednodušší. Proto obtéká kameny, namísto aby se po nich vyšplhal a tak je překročil. Podobně, jako když světlo v zakřiveném prostoru zdánlivě svou rovnou dráhu opouští a díky tomu se tak překříží s jiným paprskem původně rovnoběžným. Toto světlo nezatačí, nemění svůj směr, letí stále nejkratší cestou a rovně, přestože neznalému pozorovateli se to tak nejeví. Bylo by ale možné se ptát, co tedy pak činí nějakou cestu nejpřímější a nejjednodušší. Ale je něco takového vůbec potřebné, třeba v nejzřejmějším případě setrvačného a přímého letu tělesa v nezakřiveném prostoru?

Takto lze uchopit přítomnou pravidelnost světa jako vždy už pohyb přímou a nejjednodušší cestou. – To samozřejmě ještě nevyklučuje možnost změny spontánní na nějaké elementární úrovni, jak se připouští v nejnovějších fyzikálních teoriích (třebaže i zde je pak potřebné se ptát, zda spontánnost či nahodilost tu není pouze produktem nedokonalého pohledu),¹²⁸ neboť i tehdy je to změna, která mimo pravidelnost (a vlastně ještě před ní) pouze začíná, avšak dále se už vyvíjí zas jen rovně. V této přímosti je pak nutnost přítomna pouze odvozeně. Přímá cesta je ta nejjednodušší a teprve díky tomu se jeví jako nutná.

Z přímosti pak ovšem ještě nevyplývá *vyločení* možnosti vzniku a přítomnosti tělesa,

¹²⁸ Taková změna neopřená o dostatečný důvod není totožná s dostatečným důvodem, o němž jsme řekli, že jím samo sobě setrvačně pohybující se těleso není. Tato změna není nějaký jeho výkon, ale zas jenom něco, co se mu přihodí. Z čehož plyne pouze to, že dostatečný důvod pro změnu jeho pohybu nemusí se opírat jen o něco vnějšího, ve smyslu prostorovém (tedy například srážku s jiným tělesem), ale také o něco „vnitřního“. Když tu mluvíme o „vnějším důvodu“, pak tím míníme něco, co samo toto tělo jako celek neprodukuje, s čím nepřichází jako s vlastní novotou, nýbrž čemu je samo vystaveno.

kteřé samo se stane dostatečným důvodem pro změny, jež podstupuje, tedy pro to, aby mimo vnější dostatečný důvod ze své přímé cesty uhýbalo a dosavadní jednosměrnost narušovalo. Jistě to také neznamená, že takové nové těleso je nějak samozřejmé či že je nutně možné je z dosavadní přímé cesty prokázat a odvodit (jakkoli ani taková myšlenka není tak fantastická, jak se zdá). Podstatné je, že něco takového není vyloučeno vládou nějaké nutnosti a že není sporná myšlenka přímých cest, jež ve své spleitosti k něčemu podobnému dospějí.

Právě z této perspektivy lze pak pohlížet na živý celek, který se stává sám sebou a svou cestu začíná řídit, jako právě na typ celku, který sám o sobě je už dostatečným důvodem pro následování cest nepřímých a nikoli nejkratších. Ostatně nemáme implicitně na mysli právě tento rozdíl, když mezi živým a neživým rozlišujeme? Svět sám sebou otěhotní a vyvrhne ze sebe nový celek, který je živý, který i ve své nejprostší podobě prokaryotní buňky jde svou cestou a to nikoli slepě, to jest pouze rovně, jako svět mateřský a po způsobu z kopce tekoucího potoka, nýbrž svobodně, volně, na základě vlastních důvodů a účelů, skrze vlastní rozhodování – z vnějšího pohledu nepravidelně a *křivě*. Jakkoli neuspokojivá může neznalost počátků takového nového celku být, přece nám tento postup uvažování o světě a životě umožňuje alespoň uchopit, jak se život k ostatnímu neživému světu má (na rozdíl od odmítnutých koncepcí vytvářejících deterministický svět, jež se s počátky života rovněž nedovedou uspokojivě vypořádat, ale navíc ani nejsou schopny uchopit život v tom, v čem se od neživého světa liší).

Čím je pak živý celek ve světě? Je to samoorganizující se hmota, schopná samopohybu a výměny látek, energie či informací s okolním prostředím, na něž je citlivá a na něž reaguje.¹²⁹ Je opuštěním první přímé cesty. To také znamená, že je svým vlastním pravidlem a že už tím se vymyká do určité míry pravidelnosti vnější. Nepohybuje se automaticky po přímé stezce, ale svou cestu si volí. Živá hmota se ze světa vyděluje a to tím, že v něm vytváří nové autonomní území.

Právě termín autonomie se nám nabízí jako příhodný nástroj jejího popisu. Jestliže život uchopíme jako osamostatňující se autonomii, co dále z toho vyplývá? Uprostřed jednoho světa narodí se svět druhý. Tento nový svět není ze starého cele vydělen, neztrácí se z něj, nýbrž naopak v něm zůstává. Ovšem zůstává v něm jako ohraničené území, které je svou vlastní

¹²⁹ Tak jako je počátek živého celku obtížně uchopitelný, tak jsou také obtížně uchopitelné jeho dostatečné a nutné podmínky. To ale samo o sobě ještě není nutně problém nějaké *skutečnosti*, ale mnohem spíše problém *uchopení* takové skutečnosti. Nicméně není možné zastírat, že to, čím se živá bytost prostředky biologickými, biochemickými či fyzikálními charakterizuje, definitivní seznam nutných a dostatečných podmínek neposkytuje, že spíše se tu zatím nalézají různé jejich kombinace spjaté podobným příbuzenským poutem, jako v případě Wittgensteinovy „hry“, tj. související spolu tak, že ačkoli z nich nelze odvodit nějakou dostatečnost, přece se všechny chápou jako živé. A ani nelze zastírat, že je možné setkat se s celky typu virů, které valnou část takových více méně potřebných podmínek nespĺňují a jiným (totiž dědičnosti a rozmnožování) jsou s to vyhovět jen ve spojení s jinými už ustavenými živými celky. Ale i to je problém především konceptuální, totiž jak uchopit takový celek, který sám o sobě živý není, avšak uprostřed jiného živého se živým stává či se jako živý ukazuje.

jednotou. Není to nějaká záhadná nová síla, je to hmota, jež utváří celek, který se sám organizuje. Autonomie je vždy už nějak zformovaná, je *nějaká*, má určitý tvar. Právě v této nějakosti a určitosti stává se sama sebou. Díky tomu pak, jaká je, něco může (tam, kde neživá hmota nemůže nic) a něco nemůže. Její tvar, v němž se stává integrovaným celkem a sama sebou, jí otevírá pole otevřených možností, otevřený prostor k pohybu, tj. v obecném smyslu jednání. Právě proto, že je založena jako vždy už určitá, je i tento prostor možného vždy už prostorem určitým – mimo něj součástí přímých stezek světa autonomie zůstává. Tak tedy ani ve světě se nepohybuje jakkoli, ale v rámci mezí, jež jsou dány jejím tvarem. Sama ze sebe se pohybuje mimo přímé stezky, ale přesto se pravidelnosti světa i nadále účastní.

Pro autonomii je tedy zásadní, že něco vždy už může a něco ne, že má volnost, jíž sama sobě dává. Ale protože si ji nemůže dávat než tak, že sama už je nějak zformovaná, dává si ji také jako vždy už určitou – to je daň za to, že vůbec něco může. Z toho ale současně vyplývá, že omezení jejích možností je až druhotné. Kámen valící se z kopce není nijak a ničím omezen, pouze není celkem, který by byl s to mít před sebou nějaké možnosti otevřené. Živý celek si naopak možnosti otevírá a skrze toto otevření pak také ustavuje hranice tohoto otevření – tj. nejen pole možného, ale také to, co je mimo něj.

Jakožto částečně vydělená ze světa je s tímto světem samozřejmě ve stálém kontaktu a interakci. I tehdy, pokud se ve své nejprostší podobě jeví jako izolovaná, zůstává svým vlastním ohraničováním a ze sebe samotné vybudovanou a udržovanou izolací, a přirozeně ani nepřestává být okolním prostředím ohrožovaná. Přijímá ze světa pro svou sebezáchovu potřebnou energii a už tím jen jej ovlivňuje. Z jiného pohledu ji tak lze uchopit jako *negentropii*, tj. jako lokální pokles entropie kompenzovaný jejím globálním růstem. Díky tomu všemu tak autonomie, narozdíl od míčku zajatého uprostřed vodního válce pod splavem či chmýří „vznášejícího se“ ve vzduchu a unášeného větrem, je s to plavat proti proudu či vznášet se a létat, a to s vynaložením nějakého úsilí, jímž činnost vždy už je.

Jak potom ale toto pole otevřených možností uchopit? Autonomie není nějaká věc či stav, je to činnost, činnost autonomizace či *autonomnění*, možno-li to tak říci – tato činnost sama je tím otevřeným polem. Je sice vždy už nějaká, ale současně jakožto činnost je vždy už také zásadně odlišná od nečinnosti. Činnost *eo ipso* je svobodná, právě jako činnost; nesvobodná je pouze relativně vzhledem k omezení rozsahu pole otevřených možností. A tedy proto, že autonomie žádnou přestávku nemá, že je činností neustávající, je také vždy už svobodná. Nesvoboda jako popření svobody je myslitelná pouze jako smrt či neživot – ale tehdy už vlastně opět myslitelná není než jako ne-svoboda, tj. jako nepřítomnost svobody.

Tak jako je autonomie díky zatím neviděné možnosti schopna se ze světa vydělit, tak je schopna se i sama vyvíjet, může samu sebe překonávat či rozšiřovat. A to nejen kvantitativně, ale také kvalitativně. Podobně jako ona sama už svou přítomností přidává světu další rozměr, když otevírá a ukazuje nerovné cesty a zákruty, vytváří nové rozměry sama v sobě. Tak lze

myslit autonomii, jež není pouze živým tělem, ale také v sobě samé, skrze svou tělesnost, dospívá k mysli jako k sebezakoušení a pocíťování. A stejně tak lze myslet autonomii, jež přidává ještě další rozměr, v němž je s to se ke své zkušenosti nazpět obracet. V nich se stává více sama sebou a skrze ně si také začíná nějak rozumět. Ale to vše je možné jenom proto, že vždy už sama sebou jakožto živá je. Proměňuje svůj tvar a skrze to rozšiřuje svůj otevřený prostor. Čím více toho autonomie o sobě ví, ať už nepředmětně, skrze nějaký pocit, například bolest, či předmětně, skrze reflexi, tím samostatněji se může chovat, tím lépe se orientuje ve vztahu ke světu. Podstatné je, že tak ale nevytváří nějakou novou otevřenost a činnost v ní se uskutečňující, tj. novou svobodu, nýbrž že hranice pole možností před ní otevřených pouze posouvá o něco dále.

Když získává nový rozměr, v němž sama sebe pocíťuje, pak se tu přirozeně odráží nejen různé změny, k nimž dospívá ze sebe samotné či následkem kontaktu s ostatním světem, ale zakouší se i v tom vůbec, že je a jaká je. Odráží se tu tedy to, že jako autonomie ve světě už je, že v tomto světě nechodí rovnými cestami, nýbrž zatáčí – a tedy také to, že *může zatáčet a může chodit cestami různými* a že když se vydala jednou, neznamena to, že se jí vydat musela (třebaže kdyby měla znovu volit, volila by nejspíš stejně). Právě na tom základě pak je schopna také zakoušet něco jako omezení pole svých možností, stejně jako posléze je s to vnímat, když se toto pole vrací do svých původních mezí či je dokonce rozšiřuje. Pocit svobody jí tak vždy provází jako ten nejobecnější soupevník všech různých konkrétních pocitů, jež má. Podobně jako zkušenost toho, že už na světě je. Její prožívání je tímto způsobem od počátku formováno – koneckonců, prožívá v něm právě samu sebe.

Zaměříme-li se na autonomii reflektující, pak vidíme, že živé tělo tu s ní získává nový nástroj, který je v určitém smyslu jedinečný. Je takový, že v něm toto tělo k sobě samému získává nový a to *nepřímý* přístup, který ovšem přitom stále přímo zakládá a udržuje. Skrze vlastní činnost tohoto nového nástroje, kterým je nepřímost, odstup, odvrát a jej následující návrat z jiné pozice (na rozdíl tedy od zakoušení jako takového), je s to sebe samu učinit tématem a předmětem svého zraku. Už není pouze živou a už se pouze neprožívá či nezakouší, svůj tvar doplňuje vědomím tohoto prožívání, sebevědomím. Autonomie se v této své činnosti opouští, aby se nahlížela novými očima tam, kde žádné oči dříve neměla.

Odtud se také ukazuje, proč je možné, aby se v tomto zraku sama sobě odcizila a ztratila. Jakkoli žije coby živé tělo dále a zakouší stejně tak, je pohlcena svou zobrazující činností a tedy se jí může zdát, že ono původně zakladatelské tělo a zakoušení je něčím jiným, předchozím či vedlejším, jakkoli přitom se odtud stále rodí a je zakládána a ani v reflexi sama sebe nepřestává zakoušet. Je to svého způsobu rozštěpení této autonomie. Díky tomu může v určité chvíli plakat bolestí a současně se jí smát, může reagovat na nějakou újmu a současně reflektovat její směšné pozadí. Stejně jako je s to pocíťovat urputnou bolest, kupříkladu při prohlíd-

ce dásní, a současně se od této bolesti odvracet a nechat jí sebou proplouvat.¹³⁰ V reflexi není schopna nahlížet se cele – daní za tento způsob návratu je, že může zobrazovat vždy jen konkrétně a tedy také jenom něco. Právě proto může sama se sebou být v rozporu, když se koncentruje na jednu svou část a nepochopí, že je to právě jenom *část*. Může tak nabýt dojmu, že je pouze touto reflexí, která je ovšem postižena tím, že také souvisí s něčím jiným. Z povahy založení této nové schopnosti a současně i z její určitosti ovšem nutně plyne, že něco takového je pouze klam. Neopouští svůj původ, nepřestává být živým tělem a nepřestává být zakoušením. Nepřestává být živou činností.

Lze tedy říci, že rozum je stejně tak výkonem těla, jako trávení, a stejně tak i reflexe. Je to výkon odlišný a to nejen co do jednotlivosti, totiž že je to výkon vedle dalších rovněž nějak specializovaných, tedy že je to nový orgán, ale také je to výkon jiný co do svého principu, že totiž narozdíl od trávení přidává tělu nový typ sebevztahu a nový rozměr. Tento nový rozměr je tu ale myslitelný pouze jako další patro stojící na předešlých.

Svobodu tedy nemá autonomie skrze kritičnost a reflexi, ale v samostatnosti, nezávislosti, původcovství, jimiž vždy už jakožto autonomie ve světě je. Teprve na tom základě může tělo-mysl svou svobodu zakoušet a posléze pak jako tělo-mysl-reflexe toto zakoušení činit svým tématem.

Tím, že je vždy už ve světě, je autonomie ohraničena nejen sama sebou, ale i působením svého okolí. Lze tu pak odlišit dva různé momenty takového omezení a vnějšího formování: omezení, jak vyplývá z toho prostého faktu, že autonomie je ve světě; a omezení, jak je založeno v tom, jaká tato autonomie je.

První spočívá v tom, že autonomie si své hranice musí na světě vždy vybojovat. Vyčleňuje se z něj a už tím se s ním dostává do permanentního souboje. V tomto souboji ji však svět nemůže jejího pole otevřených možností zbavit docela – pokud ji jako autonomii nezruší, tj. pokud ji nezbaví života (poněvadž život je ve světě přítomen vždy jako otevřené možnosti, třebaže nemnohé). Život je ze svého vlastního principu svobodný – pouze rozsah této svobody je závislý na tom, do jaké míry je schopen se ze světa vyčlenit a své oddělení obhájit. Že tato míra je omezená a tedy konečná, je přitom samozřejmé, neboť sama tato autonomie – jak jinak tomu ani být nemůže – je určitá a konečná.

Druhý moment omezení a vlivu okolního světa na autonomii je primárně založen v tom, že jej autonomie svým konkrétním tvarem umožňuje. V případě člověka je takovým formujícím vlivem například působení společenského okolí. Rodíme se v určitém společenském rám-

¹³⁰ „Nesmím se bát. Strach zabíjí myšlení. Strach je malá smrt přinášející naprosté vyhlazení. Budu svému strachu čelit. Dovolím mu, aby prošel kolem mne a skrze mne. A až projde a zmizí, otočím se a podívám se, kdy šel. Tam, kam strach odešel, nic nezůstane. Zůstanu pouze já.“ – Tak zní tzv. *Litanie proti strachu*, jíž si v úvodu *Duny* přeříkává postava Paula Atreida. Viz Herbert, Frank, *Duna*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1988, str. 15.

ci, na určitém místě a v určité době a i díky tomu vrůstáme do podoby, jíž si tak docela neurčujeme. To ale neznamená, že se jedná o vnější tlak, vzhledem k němuž jsem pasivní. Tento tlak na mě musím především umožňovat, musím jím už původně být formovatelný. Vedle toho však, že mu musím být otevřen, musím jej také stále provázet, reagovat na něj a nikoli být proměňován, nýbrž *proměňovat se*. Ve vztahu, kdy se učím například nějakým společenským normám, sám vykonávám činnost, jíž v první řadě je to, že takovému tlaku rozumím, a ve druhé pak to, že *se* pod ním *formuji*. Učení tu nemá podobu podlehnutí vnějšímu působení, jakým je kupříkladu můj pád na zem, když mě porazí cyklista. Výsledný tvar je tak dílem nejen vnějšího prostředí, ale také mým vlastním – umožnil jsem jej svou vlastní aktivitou a připraveností. Pravda, nerozhodoval jsem o tom, jakou konkrétní podobu tento tlak bude mít (jakkoli její obecnou podobou jsem právě svou senzitivou v sobě umožnil), ale stejně tak jsem ani nerozhodl o tom, jak svět, do něhož přicházím, má vypadat. Narodil jsem se z něj, uprostřed světa vytvořil jsem si vlastní místo. Uvnitř světa ne-svobody ustavil jsem prostor svobodné činnosti, jíž jsem. A stejně tak, jakkoli mohu zjišťovat, že mnoho z toho, jaký jsem, není mým dílem, nýbrž jen vzdáleným důsledkem vnějšího světa, přece jsem vždy také tohoto tvaru původcem. Mohu si stýskat na to, jak mě působení společnosti svázalo a cítit se tím, co jsem si nezvolil, zotročen. Ale jsem to vposled zas jenom já, kdo tyto formy přejímá a kdo takovému vnějšímu tlaku umožňuje, aby vůbec byl s to působit.

Dík těmto typům omezení lze tak uvažovat o určitých extrémních situacích, v nichž se zdají omezení a překážky dominovat a neponechávat žádný volný prostor. Je možné vytvořit experimentální prostředí, v němž se autonomii upře co nejvíce z jejích otevřených možností, tím například, že se jí znemožní mnohé z jejích schopností využívat či praktikovat. A je možné také vytvořit prostředí, v němž se zásadním způsobem mění poměr různých možností tak, že se jedna možná cesta činí velmi snadnou a první v řadě, zatímco ostatní se činí krajně obtížnými – například tehdy, když se po autonomii chce, aby prozradila spolubojovníky z odboje a tedy se na ni působí bolestí, jíž nemůže a nechce vystát. A stejně tak lze myslet i situaci, v níž hypnotizér snaží se v rámci experimentu autonomii vsugerovat její budoucí přání plazit se po podlaze.

Nic z toho ale neprotiřečí představě života jako toho principu, který otevírá ve světě možné stezky – ba naopak jej spíše potvrzuje. Takové omezení je založeno na tom, že je tu co omezovat a současně také, že je tu něco, co je připraveno být omezeno a na vnější tlak náležitě ze sebe samotného reagovat. Jak vytvořit prostředí, v němž se autonomii veškerá její činnost znemožní, ale ona tu přesto stále jako živá autonomie zůstane? Když se mučený odbojář tlaku podvolí a kýženou informaci prozradí, zas tím jen jakožto autonomie něco činí, usiluje o svou sebezáchovu, pracuje na tom, aby zůstal živý. A stejně tak i zhypnotizovaný pacient pohybuje se nakonec po podlaze sám, poslušen nějakého vnějšího diktátu, jemuž umožnil promluvit, uskutečňuje jej osobně. Ať už je omezení jakkoli rozsáhlé, přece nikdy není absolutní.

Hranice autonomie mohou být drasticky zúženy – autonomie není dokonalá, není věčná ani neproniknutelná, ale naopak zranitelná a smrtelná. A je možné, že hranice, jež jí odděluje od nebytí a konce, je tenká. Ale dokud trvá, sebou samou jakožto autonomií, živou svobodou, touto principiálně novou skutečností ve světě jinak neživém zůstává.

Shrnutí (na místě závěru)

Tato práce sledovala dva různé způsoby myšlení o svobodě, o nichž je přesvědčena, že od samého počátku nesou sebou důvody, proč nejsou schopny se s možností svobody vůle ve světě vyrovnat, stejně jako vůbec dospět k plausibilnímu uchopení toho, co svobodná vůle je. Jeden myšlenkový směr je založen v pojetí světa, které není schopno garantovat možnost svobody ve světě, už jenom proto, že něco jako svobodnou vůli nemůže svými prostředky uchopit. Problém druhého přístupu pak spočívá v nejasném a současně vnitřně nesourodém pojmu Já. Ten vede ke konstrukci určitého nároku na svobodnou vůli, který ji činí pro člověka z principu nedosažitelnou, přestože původně tento přístup svobodu člověku přisuzuje a pouze chce vystihnout, čím je omezována a jak ji lze pěstovat. Oba tyto základní způsoby pak spojuje zavádějící spojení otázky svobodné vůle s problematikou morální odpovědnosti, které jejich problémy s konceptualizací svobody ještě více komplikuje.

1. Nejprve se tedy tato práce zabývala základními momenty charakterizujícími polemiku mezi kompatibilistickými a inkompatibilistickými přístupy k problému svobodné vůle. Ty jsou založeny jednak v otázce, *zda a nakolik je svobodná vůle slučitelná s fyzikálně-* (či kauzálně-) *deterministickým charakterem světa*, za druhé pak v potřebě objasnit, *co a jak* taková s determinismem slučitelná, či neslučitelná svoboda je.

Inkompatibilisté, jak jsme ukázali, mají za to, že v deterministickém světě nemá smysl vůbec o svobodě mluvit. Důležité pak je, že ti, kteří přesto svobodu založit chtějí, se nepřou s kompatibilisty o smysluplnost pojmu determinismu, ale pouze o všudypřítomnost a rozsah determinismu; má-li tu být svoboda, svět nemůže být podle nich deterministický docela. Proto také jejich teorie čelí dvěma základní obtížím: jak se vyhnout tomu, aby se svoboda, pro niž je fyzikální nutnost ohrožením, neztotožnila s fyzikální náhodou, jež ji ohrožuje stejně tak a jež je v tomto myšlenkovém prostoru jediným myslitelným protikladem nutnosti; a současně jak se ve snaze garantovat svobodu jako nenahodilou neopírat o něco dalšího, co tento rámeček překračuje a tedy z něj ani není ospravedlnitelné. To jsou však požadavky protichůdné a tedy není možné, aby jim oběma tyto teorie vyhověly.

Kompatibilisté jsou naopak přesvědčeni, že máme-li být svobodní, pak svoboda s deterministickým světem slučitelná být nejen může, ale přímo musí, protože alternativou k deterministické fyzikální nutnosti je právě pouze indeterministická náhoda. Protože se pohybují v tomtéž prostoru nutnosti a náhody, nezbývá jim, než se pokusit interpretovat svo-

bodnou vůli jako nějakým způsobem související s kauzální nutností. Tím jsou ale nakonec přivedeni k potřebě zformulovat zcela nový pojem svobody, který se nezdá mít s tím, jak sami sobě rozumíme, když si neurčitě svobodu připisujeme, nic společného. Zatímco inkompatibilisté se snaží upravit pro své účely indeterministický svět, kompatibilisté se snaží upravit pojem svobody tak, aby se s fyzikální či kauzální nutností shodoval. Proto také ale jejich pozitivní koncepce nejsou schopny uspět, neboť na konci se baví o něčem jiném, než co jejich otázce dalo vznik.

V souhrnu lze celou tuto diskusi charakterizovat tak, že oběma přístupům k tématu se podařilo vyvinout velmi působivé a věrohodné argumenty ukazující neudržitelnost pozitivních koncepcí druhé strany. Z toho pak ale vyplývá, že jejich vlastní pozitivní pokusy před kritikou nemohou obstát. Tím se také tato práce domnívá vysvětlovat, proč se celá diskuse jeví být tak bezútěšnou a bez naděje na dosažení přijatelného konce.

Vina se tu pak klade specifické koncepci světa, která v konečném důsledku neumožňuje myslet nic mimo dichotomii nutnost-náhoda, což nutně vede k tomu, že svoboda tu není nejen možná, ale ani inteligibilní. Fakt, že tu přeci jen problém se svobodou vzniká, je znamením toho, že myšlenkový rámec, v němž se obě strany snaží nalézt řešení, je už od počátku nedovoleným způsobem opouštěn.

2. Druhá linie myšlení není už charakterizována polemikou nějakých dvou soupeřících škol. Spočívá spíše v obecné tendenci, v níž rozlišujeme vůli svobodnou a nesvobodnou. Lze ji charakterizovat základním přesvědčením, že člověk se svobodným stává jakožto osoba, tj. jako rozumná a reflektující bytost. V reflexi odhalujeme nejrůznější podmínění našich činů a potud také jejich nesvobodný počátek. Co je před reflexí a mimo ni, není naším dílem, a proto také nejsme svobodní, jestliže na takovém základě jednáme. Tak nejsme svobodní, jestliže jednáme jinak, než bychom v reflexi chtěli, či jestliže nás fyziologické danosti a procesy přimějí jednat tak, že později toto jednání vnímáme jako situaci, v níž jsme neměli na výběr nebo v níž jsme nebyli sami sebou. – Říká se tu tedy, co svoboda *není*, a z toho pak vyplývá, co svoboda *je*. Svobodný jsem tehdy, jestliže jsem to byl skutečně já, kdo tak jednal.

Znamená to pak ale, že se tu pracuje s velmi specifickým pojmem Já, v němž se Já ztožňuje s reflektivním sebevztahem. Něco takového je ale v konečném důsledku neudržitelné, neboť reflexe není nikdy absolutní. Reflexe v okamžiku, kdy probíhá, samu sebe nevidí. Není myslitelná bez toho, co jí předchází nejen jako její předmět, ale také jako její původce a konstituent. Tedy jestliže se předpokládá, že sám sebou jsem v reflexi, pak nikdy docela sám sebou nejsem, či přesněji, nejsem sebou vůbec. A stejně tak jestliže se předpokládá, že svobodný jsem pouze tehdy, když jsem sám sebou, pak ani svobodný nikdy nejsem. Přesvědčení o tom, co je nesvobodné, vede tu k představě o tom, co je svobodné, a to pak k tomu, že svoboda z principu pro nás není dosažitelná. – Autor této práce nabízí hypotézu, že tento implicitní a v sobě samém sporný pojem Já je pouze jakýmsi pozůstatkem dualistické koncepce vztahu těla a mysli, v níž mysl vždy už je něčím samostatným a svébytným, pouze následně s tělem

nějak propojeným. Zde je ovšem takový pojem přiveden do koncepce monistické, v níž mysl do těla neupadá, nýbrž z těla vyrůstá.

Závěr. Jak špatné pojetí světa, tak špatný pojem Já nám neumožňují nalézt nejen možnost svobody, ale především správně uchopit, co svobodou, svobodným jednáním a svobodnou vůlí míníme, když si je přisuzujeme. První znemožňuje uvidět fakt života jako specifické rozšíření a proměnu světa, jako příchod dalšího rozměru do světa jinak jednosměrného (bez ohledu na to, zda je dokonale pravidelný, či naopak zda je indeterminací naplněn až po okraj), příchod živého celku, který se pohybuje ze sebe sama a tím do světa přivádí nějaký účel. Druhý pak brání v tom, abychom se nahlédli jako skutečně tělesní, jako *toto* tělo, s jeho danostmi a hranicemi, stejně jako organizačními principy, například genetickou výbavou. Těmto danostem a hranicím nelze náležitě rozumět jako omezením. Meze a danosti živého organismu jsou nejdříve otevřením nového prostoru, neboť právě tento organismus ustavují. A až poté, odvozeně a tedy pouze v přeneseném smyslu jim lze rozumět také jako omezením a podmíněním. Dohromady nám pak oba tyto špatné pojmy zabraňují porozumět tomu, že jakožto živí stáváme se uprostřed světa autonomními. Z jednosměrného světa se částečně vydělujeme, nejsme tak docela jeho částí, jsme také sami sebou. Ze světa se nevydělujeme docela, účastníme se dále jeho pravidelností, ale současně náš pohyb není nikdy docela pravidelný a z tohoto světa samotného odvozený. A právě k tomuto základnímu charakteru života, totiž jako autonomii ve světě, odkazujeme, když se uchopujeme jako svobodní. Tento živý organismus se sám ze sebe pohybuje a má-li takovou schopnost, pak to také ví. Svět jej omezuje, brání mu, někdy ho nutí, ale přesto *ex definitione* v tomto jeho sebepohybu, právě proto, že jej cele nevlastní, ho není s to dokonale ovládnout – pokud jej jako živý docela nezničí. Ne každý život má mysl, ne každá mysl reflektuje. Já jakožto reflektující jsem do určité míry schopen vztáhnout se k tomu, co jakožto mysl zakouším a prožívám. A já jakožto mysl pak prožívám to, co jako živý organismus vždy už dělám. Život je autonomie a autonomie je svoboda. Proto nedává smysl něco jako „nesvobodná vůle“ či „nesvobodné jednání“, tak jako nedává smysl ani „nesvobodný život“. Život je vždy už svobodný, právě jakožto život.

Možná, že sám život se co do svého počátku ukáže být konceptuálně problematický. Ale to už je *jiný problém*. Svoboda, jako skutečnost, zkušenost i jako pojem, problém není.

Summary

The Living Body as the Source of Freedom

(A philosophical study on the origins of the freedom of will as a fact and as a concept)

This thesis aims to focus on two different ways of how people think about freedom; the author is convinced they have from the very beginning involved the reasons why they are unable to cope with the possibility of the freedom of will in the world, and to plausibly explain what free will is. One way of thinking is based in such a view of the world that cannot guarantee the possibility of freedom in the world as it is unable to grasp anything like free will with the means it has; the other approach collapses due to the obscure and internally incongruous concept of *Self*. This leads to expectation of free will, which is unreachable by principle although initially freedom was associated with man and the only aim is to explain how freedom is restricted and how it can be cultivated. What both these approaches have in common is a misleading connection of free will and moral responsibility, which makes it even more difficult for them to form an adequate concept of freedom.

1. First, the thesis deals with the basic moments that characterise the dispute between *compatibilist* and *incompatibilist* approaches to free will. These involve the question of *how and to what extent free will is compatible with physically (or causally) deterministic nature of the world*; second, there is the need to explain *what is the nature of freedom* – be it compatible or incompatible with determinism.

Incompatibilists claim that there is no point talking about freedom in a deterministic world. What is important is that those who do want to establish freedom in some way do not argue with compatibilists about the meaningfulness of the concept of determinism, but only about the omnipresence and extent of determinism. Therefore, their theory is faced with two primary difficulties: *a)* how to prevent freedom – which is threatened by physical necessity – from being identified with physical chance which poses the same threat to it; and *b)* how to guarantee freedom as nonaccidental without leaning on anything more that would go beyond the given framework and thus cannot be justified by it. These demands, however, are contradictory and thus unable to serve both approaches at the same time.

By contrast, *compatibilists* are convinced that if people are free, then freedom not only

can but also must be compatible with the deterministic world since the only alternative to deterministic physical necessity is indeterministic chance. Since they share the same logical space of necessity and chance, the only thing they can do is to try to explain free will as something that is somehow related to causal necessity. But this makes them formulate a completely new concept of freedom that seems to have nothing to do with what we think freedom is when vaguely imagining it. While incompatibilists make every effort to modify the indeterministic world for their purposes, compatibilists try to modify the concept of freedom so that it will coincide with physical or causal necessity. But again, their positive conceptions are bound to fail as they end up discussing something different from what initiated their question.

In sum, both approaches in the debate have come to develop very impressive and plausible points proving the unsustainability of the positive conceptions employed by the opposing party; but then, their own positive attempts are unable to stand up to criticism. And this is the point this thesis wants to explain why the debate appears to be so bleak and why there is little hope for its resolution.

The fault is attributed to the specific conception of the world which fails to allow any other thinking than the dichotomy of necessity-chance, eventually making any freedom both impossible and unintelligible. The fact that there is, after all, some problem with freedom testifies to the framework of thinking – in which both parties search for a solution – being abandoned in an unacceptable way from the very beginning.

2. The other line of thinking is not characterized by the dispute of the two rival schools. Rather, it consists of a general tendency to distinguish free and unfree will. The reason behind is that man becomes free as a person, or a sensible being capable of reflection. Reflection helps us reveal various conditions of our action and also their unfree beginning. What is before and outside reflection is not our product and therefore – when acting based on all this – we cannot be free. We are not free when acting in a way other than what our reflection would like to or when being forced by physiologic facts and processes to act in a way that we later think there was no other option, or that we did not act of our own accord. – What is discussed here is what freedom is *not* and this leads to conclusions of what it *is*. I am free only when it was really myself that acted.

But then, a very specific concept of Self is employed with the Self being identified with a reflective self-relation. In the end, this must be unsustainable as reflection is never absolute. When occurring, reflection fails to see itself. Reflection is unthinkable without what precedes it not only as its object but also as its initiator as well as constituent. In other words, if I am expected to be myself during reflection, then I am never quite myself and therefore I am not myself at all. Also, if I am expected to be free only when I am myself, then I can never be free. The belief of what is unfree leads us to what *is* free and next to the idea that freedom is unattainable for us by principle. – The author of the thesis suggests the hypothesis that the

implicit and ambiguous concept of Self is only a survival of the dualistic conception of mind-body problem with the mind being always independent and specific, only „later“ being somehow linked with the body. But here the concept is introduced into a monistic approach where the mind *does not fall into the body but grows out of it*.

Conclusion. Neither the wrong conception of world nor the wrong concept of Self allow us to find any possibility of freedom, nor do they let us grasp correctly what we mean by freedom, free action and free will when imagining that they are our possession. The former prevents us from seeing life as a specific development and change of the world, as an example of the arrival of a new dimension in a world normally one-directional (disregarding whether it is perfectly governed by natural law or – on the contrary – it is more than full of indetermination), as the arrival of a live entity moving of its own accord, bringing into the world some purpose. The latter prevents us from seeing ourselves as genuinely physical as this very body with its facts and limits as well as organisation principles such as the genetic apparatus. These are to be understood not as limits but as possibilities. The limits and facts of the live organism open a new space because it is them that constitute this organism, and only later, indirectly and metaphorically, are they to be understood as limits and conditions. What both of the wrong concepts do is that they prevent us from understanding the fact that – as live beings – we become autonomous in the middle of the world. We partly separate ourselves from the one-directional world, not being its true part, being instead ourselves. We do not separate ourselves from the world completely and do participate in its regularities, but at the same time our movement is hardly perfectly regular and never derived from this very world. And it is this primary nature of life – autonomy within the world – that we refer to when considering ourselves free. This living matter moves of its own accord and, should it be able to do so, also knows about it. The world imposes restrictions to it, prevents it from doing things, sometimes forces it to do things, but still – by definition – the world is unable to control it completely in its self-motion – unless it destroys its life altogether. Not every life has mind, not every mind is able to reflect. As a being able to reflect, I am able to some extent to relate myself to what I live in my mind. As a mind I experience what I do as a living organism. Life is autonomy and autonomy is freedom. Therefore, things like „unfree will“ or „unfree action“ make no sense, nor does „unfree life“ make any sense. Life is always free because it is life.

There may be some problems with the concept of life in its beginnings. But that is a *different issue*. Freedom, either as a fact or as an experience or as a concept, is not a problem.

Literatura¹³¹

Motta:

- Dennett, Daniel C., „I Could not have Done Otherwise – So what?“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, No. 10, Eighty-First Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Oct. 1984), pp. 553-565.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Viditelné a neviditelné* (překl. Miroslav Petříček), Praha: OIKOYMENH, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofická zkoumání* (překl. Jiří Pechar), Praha: Filosofia, 1998.

Knihy:

- Ekstrom, Laura Waddell, *Free Will: A Philosophical Study*, Oxford: Westview Press, 2000.
- Ekstrom, Laura Waddell (ed.), *Agency and Responsibility: Essays on the Metaphysics of Freedom*, Boulder: Westview Press 2001.
- Heil, John – Mele, Alfred (ed.), *Mental Causation*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, New York: Collier Books, 1978.
- Hume, David, *Zkoumání o lidském rozumu* (překl. Josef Moural), Praha: Nakladatelství Svoboda, 1996.
- Leibniz, G.W., *Monadologie a jiné práce* (překl. Jindřich Husák), Praha: Svoboda, 1982.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986.
- Popper, Karl R., *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, New York: Oxford University Press, 1979.

¹³¹ Některé články jsem měl k dispozici jako součásti antologií, některé jsem měl k ruce také v naskenované podobě prostřednictvím internetového projektu JSTOR (www.jstor.org), jiné pak pouze díky JSTORu. Abych dal alespoň nějaký řád odkazům na tyto články, uvádím vždy tehdy, je-li to možné, obojí stránkování, přičemž v hranatých závorkách je vždy odkaz na stránkování v mě dostupné antologii. Odkaz na tuto antologii je pak rovněž v hranatých závorkách uveden na konci bibliografického údaje k danému článku v seznamu literatury. V předložené literatuře, ať už použité či jen doporučené, objevují se ovšem ještě další internetové zdroje. V případě *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* jedná se o trvalé archivy a odkazy na konkrétní verze článků, uzpůsobené právě pro potřeby citací, v případě dalších odkazů jedná se o zdroje, které trvalou přístupnost citovaných dokumentů negarantují – v těchto případech se ovšem nejedná o texty a citace, jež by v postupu mé práce měly důležité místo.

Searle, John R., *Mysl, mozek a věda* (překl. Marek Nekula), Praha: Mladá fronta, 1994.

Sokol, Jan, *Malá filosofie člověka*, Praha: Vyšehrad, 1998.

Watson, Gary (ed.), *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

Články:

Anscomb, Elizabeth, „Causality and Determination“, Inaugural lecture, 1971. [in: Ekstrom 2001: 57-73]

Audi, Robert, „Mental Causation: Sustaining and Dynamic“, in: Heil-Mele 1993, pp. 55-74.

Ayer, A. J., „Freedom and Necessity“, in: *Philosophical Essays*, London 1954, pp. 271-284. [in: Watson 1982: 15-23]

Baker, Lynne Rudder, „Metaphysics and Mental Causation“, in: Heil-Mele 1993, pp. 75-95.

Chisholm, Roderick M., „Human Freedom and the Self“, in: *The Lindley Lecture*, 1964, pp.3-15. [in: Watson 1982: 24-35]

Dennett, Daniel C., „I Could not have Done Otherwise – So what?“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, No. 10, Eighty-First Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Oct. 1984), pp. 553-565.

Fischer, John Martin, „Responsibility and Control“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 1 (Jan. 1982), pp. 24-40.

Fischer, John Martin, „Van Inwagen on Free Will“, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 36, No. 143, *Special Issue: Mind, Causation and Action* (Apr., 1986), pp. 252-260.

Fischer, John Martin, „Moral Responsibility and the Metaphysics of Free Will: Reply to van Inwagen“, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 48, No. 191 (Apr. 1998), pp. 215-220.

Foley, Richard, „Compatibilism“, in: *Mind*, New Series, Vol. 87, No. 347 (Jul., 1978), pp. 421-428.

Frankfurt, Harry G., „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23 (Dec. 4, 1969), pp. 829-839.

Frankfurt, Harry G., „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1 (Jan. 14, 1971), pp. 5-20. [in: Watson 1982: 81-95.]

Ginet, Carl, „Reasons Explanation of Action: An Incompatibilist Account“, in: *Philosophical Perspectives*, Vol. 3, *Philosophy of Mind and Action Theory* (1989), pp. 17-46.

Goetz, Stewart C., „A Noncausal Theory of Agency“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 49, No. 2. (Dec., 1988), pp. 303-316.

Greenspan, Patricia S., „Free Will and the Genome Project“, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, No. 1 (Winter, 1993), pp. 31-43.

Honderich, Ted, „Compatibilism, Incompatibilism, and the Smart Aleck“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, No. 4 (Dec., 1996), pp. 855-862.

Hofer, Carl, „Causal Determinism“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/determinism-causal/>](http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/determinism-causal/).

- Kane, Robert, „Two Kinds of Incompatibilism“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 2 (Dec., 1989), pp. 219-254.
- Kane, Robert, „Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, No. 5 (May 1999), pp. 217-240. [in: Ekstrom 2001: 158-180]
- Koons, Jeremy R., „Is Hard Determinism a Form of Compatibilism?“, in: *The Philosophical Forum* 33:1 (Spring 2002), pp. 81-99. ((Text a bibliografický údaj převzat z: URL = http://www.lb.aub.edu.lb/~jk09/hard_determinism_and_compatibilism.htm) [2006-08-21].)
- Lamb, James W., „On a Proof of Incompatibilism“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 1 (Jan., 1977), pp. 20-35.
- McKenna, Michael, 2004, „Compatibilism“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism/>.
- Popper, Karl R., „Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man“, The Second Arthur Holly Compton Memorial Lecture, Washington University, 21.Apr.1965. [in: Popper 1979: 206-255.]
- Rynasiewicz, Robert, „Supplement to Newton's Views on Space, Time, and Motion“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/newton-stm/scholium.html>.
- Slote, Michael, „Selective Necessity and the Free-Will Problem“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 1 (Jan., 1982), pp. 5-24.
- Strawson, Peter, „Freedom and Resentment“, in: *Proceedings of the British Academy*, Vol. XLVIII (1962), pp. 1-25. [in: Watson 1982: 59-80]
- van Inwagen, Peter, „The Incompatibility of Free Will and Determinism“, in: *Philosophical Studies*, Vol. 27 (1975), pp. 185-99. [in: Watson 1982: 46-58]
- van Inwagen, Peter, „When is the Will Free?“, in: *Philosophical Perspectives*, Vol. 3, Philosophy of Mind and Action Theory (1989), pp. 399-422.
- Vihvelin, Kadri, 2003, „Arguments for Incompatibilism“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/incompatibilism-arguments/>
- Young, Robert, „Compatibilism and Freedom“, in: *Mind*, New Series, Vol. 83, No. 329 (Jan., 1974), pp. 19-42.

Další relevantní literatura:

- Arendtová, Hannah, „Co je svoboda?“, in: *Mezi minulostí a budoucností : osm cvičení v politickém myšlení* (překl. Tomáš Suchomel a Martin Palouš), Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, str. 129-152.
- Clarke, Randolph, „Towards A Credible Agent-Causal Account of Free Will“, in: *Noûs*, Vol. 27, No. 2 (Jun., 1993), pp. 191-203.

- Clarke, Randolph, „Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/incompatibilism-theories/>.
- Dupré, John, „The Solution to the Problem of the Freedom of the Will“, in: *Noûs*, Vol. 30, *Supplement: Philosophical Perspectives*, 10, Metaphysics, 1996 (1996), pp. 385-402.
- Ekstrom, Laura Waddell, „Indeterminist Free Action“, in: Ekstrom 2001: 138-157.
- Ekstrom, Laura Waddell, „A Coherence Theory of Autonomy“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 53, No. 3 (Sep., 1993), pp. 599-616.
- Foot, Philippa, „Free Will Involving Determinism“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 4 (Oct., 1957), pp. 439-450.
- Ginet, Carl, „Can the Will be Caused?“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1 (Jan., 1962), pp. 49-55.
- Ginet, Carl, „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing“, in: *Nous*, Vol. 30, *Supplement: Philosophical Perspectives*, 10, Metaphysics (1996), pp. 403-417.
- Honderich, Ted, „Determinism as True, Compatibilism and Incompatibilism as Both False, and the Real Problem“, URL= <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousHonderichKanebook.htm> [2006-08-21].
- Honderich, Ted, „After Compatibilism and Incompatibilism“, URL= <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousHonderichAfter.html> [2006-08-21].
- MacIntyre, A. C., „Determinism“, in: *Mind*, New Series, Vol. 66, No. 261 (Jan., 1957), pp. 28-41.
- McKenna, Michael, „Compatibilism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism/supplement.html>.
- Mele, Alfred R., „Agency and Mental Action“, in: *Noûs*, Vol. 31, *Supplement: Philosophical Perspectives*, 11, *Mind, Causation, and World*, 1997 (1997), pp. 231-249.
- Neely, Wright, „Freedom and Desire“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 1 (Jan., 1974), pp. 32-54.
- O'Connor, Timothy, „Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 53, No. 3 (Sep., 1993), pp. 499-526.
- O'Connor, Timothy, „Agent Causation“, in: O'Connor, Timothy (ed.), *Agents, causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, New York: Oxford University Press, 1995, pp. 173-200. (Text a bibliografický údaj převzat z: URL = http://php.indiana.edu/~toconnor/Agent_Causation.pdf [2006-08-21].)
- O'Connor, Timothy, „Free Will“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2006 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/freewill/>.
- Rynasiewicz, Robert, „Supplement to Newton's Views on Space, Time, and Motion“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/newton-stm/scholium.html>.

- Robb, David-Heil, John, „Mental Causation“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/mental-causation/>.
- Slote, Michael A., „Understanding Free Will“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 3 (Mar., 1980), pp. 136-151.
- Sokol, Jan, „Jednání, svoboda a zvyk“, in: *Filosofická antropologie (Člověk jako osoba)*, Praha: Portál, 2002, str. 115-118.
- sv. Tomáš Akvinský, *Theologická summa* (Část první, otázka XIV, článek 13: „Zdali Boží vědění jest o budoucích náhodných?“) (překl. P. Em. Soukup O. P.), Olomouc: Edice Krystal, 1937.
- Thalberg, Irving, „Mental Activity and Passivity“, in: *Mind*, New Series, Vol. 87, No. 347 (Jul., 1978), pp. 376-395.
- Voltaire, *Filosofický slovník* (heslo „Svoboda“) (překl. Emma Horká), Praha: Votobia, 1997, str. 233-238.
- Wolf, Susan, „Asymmetrical Freedom“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 3 (Mar., 1980), pp. 151-166.
- Wolf, Susan, „The Importance of Free Will“, in: *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 359 (Jul., 1981), pp. 386-405.